111-6
5

Theological Seminary.
PRINCETON, N. J.

Part of the
ADDISON ALEXANDER LIBRARY,
which was presented by
MESSRS. R. L. AND A. STUART.

Case, Division BS1197
Shelf, Section .K965
Book, No. 1853

V 1

GESCHICHTE

DES

ALTEN BUNDES

VON

JOH. HEINR. KURTZ,

DER THEOL. DOCTOR UND ORDENTL. PROFESSOR ZU DORPAT.

ERSTER BAND.

ZWEITE, VERBESSERTE UND ZUM THEIL UMGEARBEITETE AUFLAGE.

BERLIN.
VERLAG VON JUSTUS ALBERT WOHLGEMUTH.
1853.

DEN

GRÜNDLICHEN FORSCHERN ALT-TESTAMENTLICHER WISSENSCHAFT

Dr. FRANZ DELITSCH

IN ERLANGEN

UND

Dr. CARL PAUL CASPARI

IN CHRISTIANIA

SEINEN THEUREN FREUNDEN

WIDMET IN HERZLICHSTER LIEBE DIESE SCHRIFT

DER VERFASSER.

PROPERTY OF
PRINCETON
THEOLOGICAL
SEMINARY.

VORREDE.

Als dieser erste Band meiner Geschichte des alten Bundes zum erstenmale erschien, hoffte ich den zweiten und eben so die folgenden je nach Jahresfrist ausgeben zu können. Seitdem sind nun leider schon vier Jahre vergangen, ohne dass es mir möglich gewesen wäre eine Fortsetzung zu liefern. Der Grund dieser, mich am meisten drückenden, Verzögerung liegt allein in äussern Verhältnissen, deren zeitweilig hemmender Einfluss nun bald überwunden sein wird. Ich habe unterdessen das begonnene Werk beständig im Auge behalten, und für die Fortsetzung desselben gesammelt und vorgearbeitet, so viel meine, durch inzwischen erfolgte Uebernahme eines akademischen Lehramtes in Anspruch genommene Zeit es nur immer gestatten wollte. So kann ich denn mit Bestimmtheit hoffen, den zweiten Band, der die mosaische Zeit umfassen wird, im künftigen Jahre ausgeben, und die übrigen in nicht zu langen Zwischenräumen nachfolgen lassen zu können.

Der vorliegenden zweiten Auflage konnte ich, die Beurtheilungen der ersten Auflage dankbar benutzend, und die seitdem erschienene Literatur berücksichtigend, manche Verbesserungen zu Theil werden lassen. Einige nicht unwesentliche Partien mussten ganz neu bearbeitet werden. Am meisten wird mein Abfall von der bis dahin vertretenen Ansicht über den Maleach Jehovah befremden. Denjenigen, welche mir dies oder Andres zum Vorwurf machen wollen, kann ich nur das Wort des Apostels entge-

genhalten: *Οὐ γὰρ δυνάμεθά τι κατὰ τῆς ἀληθείας, ἀλλ' ὑπὲρ τῆς ἀληθείας.* Was im redlichen Forschen nach Wahrheit sich mir als solche bewährt hat, musste ich mit Verleugnung vorgefasster Meinungen und Lieblingstheorien auch anerkennen und aussprechen.

Die treffliche Abhandlung von Neumann über die Opfer des alten Bundes in der deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft kam mir leider zu spät zu, als dass ich sie in diesem Bande noch hätte berücksichtigen können.

Dorpat, den 10. September 1852.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniss des ersten Bandes.

I. Einleitung zur Geschichte des alten Bundes.

Seite.

Der alte Bund 3
Die Geschichte des alten Bundes 3
Verhältniss zur heiligen Geschichte 4
Charakter der Geschichte des alten Bundes 5
Die heilige Schrift 13
Die alttestamentliche Offenbarung 16
Quellen und Hülfswissenschaften der Geschichte des alten Bundes 21
Literatur der Geschichte des alten Bundes. 36

II. Vorgeschichte des alten Bundes.

Vorbemerkung 45
Schöpfung und Bestimmung des Menschen 55
Der Sündenfall und die erste Aussicht auf Erlösung 61
Die zwiefache Richtung im urzeitlichen Menschengeschlecht 70
Die allgemeine Fluth 75
Noah und seine Söhne 82
Die Sprachverwirrung und die Völkerzerstreuung 85
Das Heidenthum 91

III. Geschichte des alten Bundes.

Grund, Zweck und Ziel des alten Bundes 99

A. Der Schauplatz der Geschichte des alten Bundes.

Grenzen und Namen des heiligen Landes 103
Das Jordanthal 105
Das westjordanische Hochland 111
Der Küstenstrich 114
Das ostjordanische Hochland 115
Angemessenheit des heiligen Landes für seine Zwecke 116
Die Bewohner des heiligen Landes vor der Einnahme desselben durch das Bundesvolk 119

B. Das Volk des alten Bundes.

Die Ursprünge des Bundesvolkes 129
Die Stadien der Bundesgeschichte 135

Erstes Stadium der Bundesgeschichte.

Die Familie.

Bedeutung und Charakter dieses Stadiums der Bundesgeschichte 139

Erster Cyclus der Familiengeschichte.

Abraham.

Seite.

Abram's Berufung und Einwandrung 160
Abram in Aegypten 165
Abram und Loth. Melchisedek 168
Erste Stufe der Bundschliessung durch ein Bundesopfer 176
Hagar und Ismael. Der Engel des Herrn 181
Zweite Stufe der Bundschliessung durch die Beschneidung 182
Jehovah's Besuch im Hain Mamre 189
Sodom's Untergang und Loth's Errettung 192
Abraham und Abimelech 196
Isaak's Geburt. Ismael's Austreibung 199
Isaak's Opfrung 203
Sarah's Tod und Begräbniss. Isaak's Verheirathung. Abraham's letzte Tage . . . 215

Zweiter Cyclus der Familiengeschichte.

Isaak.

Isaak's Söhne 218
Isaak's Pilgerleben 224
Isaak's Segen 228

Dritter Cyclus der Familiengeschichte.

Jakob.

Jakob's Flucht nach Mesopotamien 239
Jakob's Aufenthalt in Mesopotamien 243
Jakob's Heimkehr nach Kanaan. Sein Kampf mit Jehovah 250
Jakob's Pilgerleben im heiligen Lande 264
Die Anfänge der Geschichte Josef's 271
Ereignisse in Judah's Familie 275
Josef's Niedrigkeit 280
Josef's Erhöhung 283
Josef und seine Brüder 289
Uebersiedelung des Hauses Israel nach Aegypten 297
Die Adoption der Söhne Josef's 310
Jakob's prophetischer Segen über seine Söhne 314
Jakob's und Josef's Tod 338

Die Patriarchenzeit unter allgemeinen Gesichtspunkten.

Offenbarung, Religion und Cultur 344

I.

Einleitung

in die

Geschichte des alten Bundes.

PROPERTY OF
PRINCETON
THEOLOGICAL
SEMINARY.

Der alte Bund.

§ 1. Der Mittelpunkt der Zeiten und Entwicklungen des Menschengeschlechtes ist die Menschwerdung Gottes in Christo zum Heile der Menschheit: Gott wird Mensch, um die Menschheit mit sich zur Theilnahme an der unendlichen Fülle der göttlichen Herrlichkeit, Heiligkeit und Seligkeit zu erheben. Mit ihr beginnt und auf ihr ruht die Fülle der Zeit (*τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου* Gal. 4, 4), zu der die ganze vorchristliche Geschichte in vorbereitendem Verhältnisse steht. Diese Propädeutik der Geschichte ist aber eine zwiefache: eine den menschlichen Kräften und Fähigkeiten selbst überlassene, wie sie im vorchristlichen Heidenthum ausgeprägt ist (vgl. § 30 ff.), und eine durch fortlaufende göttliche Mitwirkung und Einwirkung getragene und bestimmte, wie sie sich im vorchristlichen Judenthum realisirt hat (vgl. § 33 ff.). Beide Entwicklungsreihen — verschieden nicht nur durch die Mittel, sondern auch durch Aufgabe und Ziel der Entwicklung — laufen nebeneinander, bis sie in der Fülle der Zeit im Christenthum zusammentreffen und demselben mit den Früchten und Resultaten ihrer beiderseitigen eigenthümlichen Entwicklungen dienstbar werden. — Das Auseinandertreten oder der Anfang beider ist gesetzt durch die Auswahl eines Volkes, in welchem sich von da an alle Offenbarungen Gottes concentriren, um in ihm für die höchste Spitze und das letzte Ziel aller Offenbarungen, für die Menschwerdung Gottes, eine Stätte zu bereiten und dadurch das Heil für dies Volk wie für alle Völker darzustellen. Die Basis dieser Geschichte ist ein Bund, den Gott mit diesem Volke geschlossen, unter allen Wandlungen und Gefährdungen menschlicher Entwicklungen aufrecht erhalten und seinem Ziele zugeführt hat. Im Gegensatze zu dem neuen Bunde Gottes mit allen Völkern auf Grund des in der Fülle der Zeit bereits dargestellten Heils wird jener Bund, dessen Aufgabe das darzustellende Heil ist, als der *alte Bund* bezeichnet.

Die Geschichte des alten Bundes.

§ 2. Die Geschichte des alten Bundes hat die Entwicklungen, welche dieser Bund von seinem Ausgangspunkte an bis zur Darstellung seines Zieles hervorgerufen hat, nicht nur in ihrem allmälichen Verlaufe

nach allen ihren Grundlagen, Richtungen, Wirkungen und Gegenwirkungen zu verfolgen, sondern dieselben auch in ihrer organischen Beziehung zu einander und zum Ziele des Ganzen zu erfassen und darzulegen — und zwar so, dass dabei die beiden Coefficienten, auf deren Zusammenwirken der Bund beruht, nämlich die göttliche und menschliche Thätigkeit in ihrer rechten Bedeutung und eigentlichen Wirksamkeit sowohl an und für sich, als in ihrem Verhältniss zu einander, hervortreten.

1. Die beiden für die Begrenzung der Geschichte des alten Bundes massgebenden Punkte sind die Bundschliessung Gottes mit Abraham, dem Stammvater des erwählten Volkes, und die objective Darstellung des Heils durch die Menschwerdung Gottes in Christo. Da aber keine geschichtliche Thatsache, und am wenigsten eine Thatsache, die als der lebenskräftige und entwicklungsreiche Anfang einer neuen Geschichtswendung erscheint, als ein deus ex machina abrupt und unvermittelt auftritt, sondern — wenn sie nicht etwa mit dem Anfang der Zeit selbst zusammenfällt — ihre Keime und Wurzeln in der Vergangenheit hat, so wird auch unsere Geschichtsdarstellung über die Bundschliessung hinausgehen müssen, um diese Thatsache in ihrem organischen Zusammenhange mit der Vergangenheit und Gegenwart, in ihrer geschichtlichen Nothwendigkeit und Freiheit zu erkennen und zu begreifen. Da ferner die Geschichte es nicht bloss mit der Idee, welche den Inhalt und die Seele der Entwicklung ausmacht, sondern auch mit der Form, in welcher der Inhalt zur Erscheinung kam, mit dem Leibe, welcher der Träger der Seele war, zu thun hat, so wird unsere Geschichte über die Darstellung des Heils hinaus auch die Entwicklung des jüdischen Staats- und Volkslebens bis zu seiner schliesslichen Auflösung zu verfolgen haben.

Anmerk. Die früherhin übliche Bezeichnung unsrer Geschichte als einer Kirchengeschichte des alten Testamentes ist darum unangemessen, weil sie nur mit Darangabe des eigentlichen Begriffs der Kirche behauptet werden kann.

Verhältniss zur heiligen Geschichte.

Vgl. Meine Abhandlung: Präliminarien zu einer neuen Construction der heiligen Geschichte in d. Zeitschr. für luther. Theol. u. Kirche 1842 H. 3. u. 1843 H. 1.

§ 3. Die Geschichte des alten Bundes ist ihrem Wesen nach heilige Geschichte, denn sie steht in stetiger und lebendiger Bezüglichkeit zum Heilsplane Gottes. Aber sie ist noch nicht die heilige Geschichte, sondern vielmehr nur ein einzelnes Stadium derselben. Die heilige Geschichte nämlich hat den göttlichen Rathschluss des Heils (Eph. 1, 11) von seiner ersten lebens- und entwicklungskräftigen Manifestation in der Weltschöpfung nach allen seinen Gestaltungen und Richtungen, durch alle seine Entwicklungen und Störungen bis zu seiner schliesslichen und vollkommnen Verwirklichung in der *συντέλεια τῶν αἰώνων* (Hebr. 9, 26) zu verfolgen. Die Geschichte des alten Bundes führt die Entwicklung des göttlichen Rathschlusses nur bis zur objectiven Darstellung des Heils in Christo, dem Gottmenschen; die heilige Geschichte verfolgt sie weiter bis zur vollen subjectiven Verwirklichung des Heils in der Kreatur;

— jene hat ihr Ziel erreicht durch den Eintritt Gottes ins Fleisch, (ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν Joh. 1, 14), diese gelangt erst zum Abschluss durch die Aufnahme der Menschheit in die volle Gemeinschaft der göttlichen Natur (γενόμενοι θείας κοινωνοὶ φύσεως 2 Petri 1, 4. vgl. Joh. 17, 21—24; 1 Joh. 3, 2; Röm. 8, 17); — dort strebt die Geschichte der ἐνσάρκωσις θεοῦ, hier (durch Vermittlung der Ensarkosis Gottes) der ἐνθέωσις ἀνθρώπου entgegen. Und wie die heilige Geschichte weiter vorwärts über das Ziel der Geschichte des alten Bundes, so hat sie auch weiter rückwärts über den Anfang derselben hinauszugehen. Die heilige Geschichte beginnt mit der Weltschöpfung, unsere Geschichte hat ihren Ausgangspunkt in der Bundschliessung Gottes mit Abraham. Die Entwicklungen, die dieser Bundschliessung vorangegangen sind, haben für unsere Geschichte bloss die Bedeutung einer einleitenden, bahnmachenden Vorgeschichte, und nur weil und insofern sie diesem Zwecke dienen, sind sie in die Darstellung aufzunehmen. Für die heilige Geschichte aber haben sie die Bedeutung der Urgeschichte, sie liegen nicht ausser ihr sondern in ihr; sie bilden nicht die Vorstufe sondern vielmehr den unendlich reichen Anfang der heiligen Geschichte, in welchem bereits alle Entfaltungen des Endes potentiell enthalten und umschlossen sind, mit dem das Ende zu einem nicht mehr zu durchbrechenden Kreise harmonisch zusammenschliesst.

1. Die Geschichte des alten Bundes bildet also einen organischen Bestandtheil der heil. Geschichte, mit welcher sie bei ihrem Anfange durch die Bedingungen ihrer Existenz und bei ihrem Abschluss durch die Resultate ihrer Entwicklung zusammenhängt; — und darin hat sie ihre religiöse Bedeutung. Aber sie kann auch als ein selbständiges, weil in sich vollendetes und darum für sich verständliches Ganze betrachtet und dargestellt werden, denn das Princip, von dem sie ausging, die Idee, von der sie getragen wurde, und der Zweck, zu dem sie hinstrebte, ist durch die Darstellung des Heils in Christo realisirt; — und in diesem einheitlichen Zusammenschluss von Anfang, Mittel und Ende liegt ihre wissenschaftliche Berechtigung. Vgl. den Zusatz zu § 32.

Charakter der Geschichte des alten Bundes.

Vgl. Chr. A. Crusius hypomnemata ad theol. prophetic. 3 voll. Lips. 1764 ff. — J. Chr. Hofmann, Weissagung und Erfüllung im alten u. neuen Test. Nördl. 1841. 44. — Fr. Delitzsch, die bibl. proph. Theol. etc. Leipzig 1845. S. 172 ff. — R. Stier, Jesaias nicht Pseudo-Jes. Barm. 1850. S. I—XXXIII.

§ 4. Wenn die Menschwerdung Gottes in Christo (als der Mittel- und Wendepunkt aller Geschichte, als die Bedingung und das Mittel der Entheosis des Menschen) der zuvorbedachte Zweck und das endlich erreichte Ziel des alten Bundes ist, und wenn, wie es in dem Wesen eines jeden Bundes begründet ist, — dies Ziel durch das Zusammenwirken der

beiden Bundesgenossen angebahnt und erreicht werden soll, so muss die Geschichte dieses Bundes von einer zwiefachen Thätigkeit, einer göttlichen und einer menschlichen, getragen werden und dem entsprechend eine doppelte Reihe von Entwicklungen die ganze Geschichte durchziehen. Da durch die Menschwerdung Gottes nicht das Heil Gottes, sondern das Heil des Menschen bezweckt wird, so muss die göttliche Bundesthätigkeit als eine Aeussrung göttlicher Gnade angesehen werden; — und da das Heil dem Menschen als einem freien, persönlichen Wesen nicht aufgezwungen werden darf, sondern von ihm in freier Selbstbestimmung ergriffen werden soll, so muss die menschliche Bundesthätigkeit eine Aeussrung menschlicher Freiheit sein. Die Gnade Gottes bereitet sich durch fortlaufende Offenbarungen und Entäussrungen seiner überweltlichen Existenzform (der μορφὴ θεοῦ Phil. 2, 6): durch vorübergehende Theophanien und Visionen, durch symbolische Vorausdarstellungen der zukünftigen Menschwerdung (z. B. in der Stiftshütte etc.), durch Mittheilungen seiner Einsicht, Weisheit und Macht an einzelne menschliche Individuen (Hebr. 1, 1. 2) immer entschiedener, wenn auch vorerst nur in vorläufiger und anbahnender Weise, zum schliesslichen, vollen und bleibenden Eingehen ins Fleisch, zur persönlich-einigenden Annahme der ganzen menschlichen Natur, — während auf der andern Seite und zugleich das Volk der Wahl immer mehr zur Befähigung, die göttliche Natur in sich aufzunehmen, heranreifen muss, bis in ihm die rechte Stätte und der rechte Punkt bereitet ist, wo zur Darstellung des Gottmenschen die Menschwerdung Gottes eintreten könne.

§ 5. Beide Entwicklungsreihen (die göttliche und die menschliche) können aber nimmermehr beziehungslos bloss nebeneinander gehen, ohne sich zu berühren, zu durchdringen und sich zu ihrem Fortgang gegenseitig zu bedingen. Erst durch das lebendige Ineinandergreifen beider wird die weitere Entwicklung beider möglich. Wie jede neue Stufe der Offenbarung Gottes auch eine neue und höhere Entfaltung der freien Thätigkeit im Bundesvolke voraussetzt, so kann diese selbst wiederum nur Ergebniss und Frucht einer vorangegangenen, wohlbenutzten Aufnahme göttlicher Offenbarungselemente sein. Denn nicht vom Menschen ist der Heilsplan und der Bund, durch den er verwirklicht werden soll, ausgegangen, sondern von Gott, — nicht im Menschen liegt das Wissen von dem Ziel des Bundes und den Mitteln zur Erreichung desselben, sondern in Gott, — und nicht der Wille und die Macht des Menschen vermag Bürgschaft zu leisten, dass trotz aller Störungen und Wandlungen, denen jede irdische Entwicklung unterworfen ist, das Ziel dennoch am Ende sicher und herrlich erreicht werde, sondern allein der Wille und die Macht

Gottes. Von Seiten Gottes muss also der Kreis durchbrochen werden, Er muss immerdar zu jeder neuen Stufe der Entwicklung den Anfang setzen; seine Bundesthätigkeit muss der menschlichen, damit diese eine bundesgemässe sei oder bleibe, Anstoss, Richtung, Norm und Correctiv geben, muss sie befruchten, beleben, kräftigen, zurechtweisen und zum Ziele führen. — Jede rechte Thätigkeit ist aber bedingt durch die rechte Einsicht, den rechten Willen und die zureichende Thatkraft. Nach allen diesen Seiten hin bedarf die menschliche Freiheit zu ihrer Bundesthätigkeit der Unterstützung und Zurechtweisung durch die göttliche Gnade, deren Einwirkungen, weil nicht schon durch den göttlichen Schöpfungsrath, sondern vielmehr erst durch den göttlichen Heilsrath bedingt, als Wunder (im weitern Sinne) auftreten. Die göttliche Bundesthätigkeit, deren eigentlicher Charakter es ist, eine Wunderthätigkeit zu sein, äussert sich nun als Offenbarung des göttlichen Willens im Gesetze, als Offenbarung des göttlichen Wissens in Lehre oder Weissagung und als Offenbarung der göttlichen Macht in ausserordentlichen Gesammtführungen wie in einzelnen Wunderthaten (Wunder im engern Sinne). Alle diese Aeussrungen der göttlichen Bundesthätigkeit greifen lebendig in einander, stützen, tragen und fördern sich gegenseitig. Denn das göttliche Gesetz und die göttliche Lehre bieten die Mittel zum rechten Verständniss, zur rechten Würdigung und zur rechten Anwendung der göttlichen Führungen und Thaten, und umgekehrt sind diese wiederum Stütz- und Haltpunkte, thatsächliche Erläuterungen und concrete Verkörperungen der Weissagung und des Gesetzes.

1. Die göttliche Wunder- und Bundesthätigkeit, die wir als wesentliche und zum gedeihlichen Fortgange nothwendige Stützen der freien menschlichen Bundesthätigkeit in der Entwicklungsgeschichte des Heils erkannt haben, darf aber in keiner Weise die menschliche Freiheit aufheben oder stören. Sie würde dies, wenn sie ohne Berücksichtigung des Fortschrittes in der menschlichen Entwicklung, ohne lebendige Bezüglichkeit zu den jedesmaligen menschlichen Bedürfnissen, Fähigkeiten und Zuständen, die ganze Fülle ihres in der Macht, der Einsicht und dem Willen Gottes liegenden Inhaltes im Anfang schon, oder in der Mitte der Geschichte ausgiessen wollte. Weil und wie die menschliche Entwicklung selbst, die sie kräftigen und beleben, befruchten und regeln, schützen und zurechtweisen soll, keine mechanische, sondern eine organische sein soll, so ist auch sie an eine organische Entfaltung gebunden, die mit jener immerdar gleichen Schritt halten muss, auf dass sie sich in allen Stufen und Stadien organisch in sie hineinfügen und mit ihr verwachsen könne.

§ 6. Das letzte Ziel und die höchste Spitze aller Bundesthätigkeit Gottes nach all ihren Verzweigungen und Aeussrungen ist die Menschwerdung Gottes in Christo. Sie vorzubilden und anzubahnen ist der Zweck alles göttlichen Wirkens und Mitwirkens im alten Bunde. Darauf zielt das

Gesetz hin, darauf die Weissagung, darauf die Gesammtführung des erwählten Volkes und die Einzelführung seiner hervorragenden Gottesmänner, darauf endlich jede einzelne Wunderthat in seiner und ihrer Geschichte. Das Gesetz ist der Spiegel, in welchem das Ideal der sittlichen Vollkommenheit geschaut wird, die seit dem Eintritt der Sünde nur im Gottmenschen sich verwirklichen kann; die Weissagung ist die Leinewand, auf der die Hand der gotterleuchteten Prophetie das Bild des zukünftigen Gottmenschen entwirft; anfangs nur in einigen kräftigen Grundstrichen, aber jede weitre Stufe der geschichtlichen Entwicklung liefert ihr neue Züge, neue Farben zu der Ausführung dieses Bildes. Denn was die Menschwerdung Gottes in höchster Fülle darstellt, nämlich die Versenkung der ganzen Fülle der Gottheit in die menschliche Natur, das stellt sich sowohl vorbildlich repräsentirend als thatsächlich anbahnend in der von Gottes Hand geleiteten und von Gottes Geist befruchteten Geschichte dar, denn diese Geschichte umschliesst eine fortwährende Entäusserung göttlichen Wesens an die Menschheit. Die Gesammtführung Israels, so wie jedes einzelne und vorübergehende Wunder ist eine Vorausdarstellung, und als solche ein Angeld und eine Bürgschaft jenes bleibenden höchsten Wunders in der Fülle der Zeit. Wie schon in der Wurzel des Baumes der Trieb zur Blüthe und Frucht liegt, so ist auch in den Anfang der Bundesgeschichte der Trieb und das Streben zur Darstellung der Gottmenschheit gelegt und macht sich durch die ganze Geschichte bis zur Erreichung des Zieles geltend. Die ganze Geschichte ist somit ein continuirliches, wenn auch in dieser Continuität verborgenes Wunder. Aber wo jener Trieb nicht bloss als verborgen wirkende Lebenskraft thätig ist, sondern auch zur äusserlich sichtbaren Erscheinung hervortritt, bringt er Gestaltungen hervor, die wir vorzugsweise als Wunder bezeichnen.

§ 7. In ebenso wesentlicher Beziehung zur Heilsentwicklung und dem Ziele derselben steht die *Weissagung*. Was das Wunder in der alttestamentlichen Geschichte thatsächlich darstellt, nämlich die Immanenz des göttlichen Waltens in ihr (nicht bloss über ihr) zur Erzielung des Heils in Christo, dem Gottmenschen, das will die Weissagung für das menschliche Bewusstsein, behufs Gewinnung der zur freien Selbstbestimmung nöthigen Einsicht, vermitteln. Ihre höchste Entfaltung, der sie zustrebt, ist die volle Erkenntniss des Heils, wie sie in Christo und an Ihm sich für die Menschheit objectivirt hat. Jede Weissagung, auch wo sie die Zukunft zum ausschliesslichen Vorwurf hat, ist Lehre für die Gegenwart. Das Wesen der Weissagung wird völlig verkannt, wenn man ihre hauptsächlichste Bedeutung darin setzt, dem Christenthum, in dem freilich alle Weissagung sich erfüllt, zur Bewahrheitung seines göttlichen

Ursprungs zu dienen. Es stände mit dem Christenthum schlimm, wenn es der Beglaubigung durch wirklich eingetroffene Vorhersagungen (dazu würde dann die Weissagung herabgewürdigt werden) nicht entbehren könnte, und noch schlimmer stände es mit der Weissagung, wenn sie erst nach Jahrhunderten oder nach Jahrtausenden Verständniss und Bedeutung gewänne. Die Weissagung will — jede andere Bedeutung ist eine nebensächliche und untergeordnete — das Verständniss der Gegenwart, ihrer Stellung und ihrer Aufgabe öffnen und nicht bloss der Gegenwart, der sie unmittelbar gegeben ist, sondern auch jeder spätern Gegenwart, *insofern* diese mit jener noch wesentlich gleiche Basis, gleiche Bedürfnisse und gleiche Aufgabe hat.

1. Die Gegenwart ist Product und Resultat der Vergangenheit, sie ist aber auch Keim und Ansatz der Zukunft. Die Gegenwart bedarf also zum vollen Verständniss ihrer Stellung und Aufgabe der Beleuchtung einerseits aus der Vergangenheit und andrerseits aus der Zukunft. Diese ihr zu geben, ist die Aufgabe der Weissagung, die aber, da begreiflicherweise die eigentlichen und schwierigsten Räthsel der Gegenwart erst in den Enfaltungen der Zukunft ihre Lösung finden, auch vorzugsweise ihre Thätigkeit nach dieser Seite hin zu wenden hat. Beides, was die Gegenwart hat und was ihr noch fehlt, dass sie die Fülle habe, hat die Weissagung mittelst des Lichtes, welches das göttliche Wissen von der Zukunft gewährt, zum Verständniss des Geschlechtes der Gegenwart zu bringen, damit es in freier Thätigkeit das, was es hat, recht benutze und nach dem, was ihm noch fehlt, ernstlich ringe. Aber nicht mit der Zukunft an sich hat es die Weissagung zu thun, sondern nur mit der Zukunft, insofern sie schon in der Gegenwart nicht nur potentiell enthalten ist, sondern auch bereits sich in ihr eventuell zu entfalten beginnt. Nicht Alles, was der Gegenwart noch fehlt, nicht jede Seite und jede Gestaltung der zukünftigen Entwicklung, kann Gegenstand der jedesmaligen Weissagung sein, denn dann müsste die Weissagung entweder zu allen Zeiten und unter allen Umständen die ganze Fülle des göttlichen Wissens über die Zukunft ausgiessen und dadurch die Geschichte, statt sie zu fördern, zerstören; oder sie müsste, bloss durch Willkür oder Zufall bestimmt, Dies oder Jenes aus der Zukunft, was ihr grade in den Wurf käme, offenbaren, wobei ihr dann höchstens der zweideutige Ruhm bliebe, das fünfte Rad am Wagen zu sein. Vielmehr kann Gegenstand der Weissagung nur diejenige Seite der zukünftigen Entwicklung sein, die in der Gegenwart schon präformirt ist, zu der der Drang der Gestaltung vermöge des in der Geschichte waltenden Lebenstriebes schon seine bestimmte Richtung gewonnen, schon einen geschichtlichen Ansatz, sich zu verleiblichen, gemacht hat. Die Weissagung wird extensiv und intensiv, nach Form und Inhalt durch die Bedürfnisse und die Gestaltungen der Gegenwart bedingt, bestimmt und normirt. Mit der Geschichte schreitet sie fort, mit ihr und an ihr entfaltet sie sich immer weiter; aber wie ein göttlicher Herold überholt sie die Geschichte, eilt ihr voraus und bereitet ihr den Weg; wie ein Licht aus der Höhe schwebt sie über den Gestaltungen der Gegenwart, um sie zu beleuchten und ihre Bedeutung für die Entwicklung der Zukunft erkennen zu lassen, um zu lehren, wohin sie auslaufen kann, wird und soll. Wie die Geschichte selbst, wächst auch die Weissagung in organischem Fortschritt, nicht durch quantitative Bereicherung, nicht durch Zusatz von Aussen, sondern durch einen

inneren göttlichen Lebenstrieb, der gleich im Anfang in sie hineingelegt, die ganze Fülle der wesentlichen und normalen Entwicklungen schon in sich schliesst und darum zu immer neuen, dem Ziele immer mehr sich annähernden Entfaltungen treibt und nicht eher ruht, bis er das Ziel erreicht hat; der nimmer gebrochen, oder verdrängt werden kann, weil er nicht von Gott losgelöst, auf sich selbst beschränkt ist, sondern vielmehr durch die stetige, persönliche Immanenz Gottes bedingt, von ihr stets getragen und gekräftigt wird. Zwar werden die Wandlungen und Störungen, welche durch Missbrauch der menschlichen Freiheit in den normalen Entwicklungsgang der Geschichte hineingerathen, auch den Gang, die Form und den Inhalt der Weissagung bedingen und modificiren, aber dies betrifft nicht den wesentlichen Kern der Weissagung, der unter allen Wandlungen der Geschichte derselbe bleibt, sondern nur ihre unwesentliche, zufällige Gestaltung und Verleiblichung.

§ 8. Wie die alt-testamentliche Weissagung in ihrem organischen Fortschritte selbst Geschichte ist, so ist die Geschichte des alten Bundes wegen ihres präformirenden Charakters, wegen ihrer lebensvollen und steligen Beziehung auf die zu verwirklichende Heilsidee auch selbst Weissagung. Jene ist Verbal-, diese Real-Weissagung; jene ist ideale, diese eventuale Geschichte. Wie die Weissagung in zwiefacher Weise aus der Idee der Zukunft die Thatsachen und Zustände der Gegenwart beleuchtet, indem sie derselben zum Bewusstsein bringt, sowohl was und wieviel sie schon hat, als auch, was ihr noch an der Fülle der Idee in der Erscheinung fehlt, so ist die Gegenwart auch selbst weissagend auf die Zukunft sowohl durch das, was sie bereits als Resultat der zurückgelegten Entwicklung hat, als auch durch das, was ihr zur Zeit noch an der vollen Erscheinung der Idee mangelt und daher von der zukünftigen Entwicklung noch zu erwarten berechtigt ist. Was ihr fehlt, steht aber keineswegs in ausschliessendem Gegensatz zu dem, was sie hat, vielmehr ist das Eine die Weiterbildung und Ergänzung, die volle Entfaltung des Andern. Denn da die Entwicklung eine organische ist, die von der ersten Grundlegung an potentiell die ganze Fülle der Entfaltungen in sich schliesst, so fehlt ihr nie Etwas, das sie nicht auch schon als Potenz, Keim oder Ansatz habe, der Mangel ist nie ein absoluter. Eben so hat sie aber auch während des ganzen Verlaufs der Entwicklung nie Etwas, dem nicht noch Etwas fehle, das nicht noch einer weitern Entfaltung fähig und bedürftig sei. Besitz und Mangel, Genuss und Bedürfniss, Erfüllung und Weissagung bedingen und ergänzen sich stets gegenseitig, bis am Ende der Entwicklung die beiden gegensätzlich sich bedingenden und ergänzenden Pole völlig ausgeglichen sind und in Christo zur ewig-genugsamen und einheitlichen Fülle zusammenschliessen. Mit dem Besitz wächst auch das Bedürfniss. Je mehr Erfüllung in der Geschichte, desto mehr Erwartung und Aussicht in die Zukunft, bis in der höchsten und schliess-

lichen Erfüllung alle Hoffnung und Erwartung aufgeht. Je mehr unter göttlicher Zucht und Obhut das Bundesvolk heranreift, je mehr die anfangs im Keime beschlossenen Potenzen sich entfalten und verzweigen, um so mehr muss auch das Bewusstsein von dem, was noch fehlt, wachsen und sich verzweigen — gradeso wie vor dem Geiste des Forschers das Gebiet des Wissens sich immer weiter und unermesslicher ausbreitet, je mehr er darin heimisch wird. Ueber Beides aber, den Besitz und den Mangel, die Erfüllung und die Erwartung kann dem Geschlechte der Gegenwart allein die Weissagung das rechte und sichre Verhältniss öffnen, um so mehr, als es sich hier ja nicht um Ergebnisse bloss menschlicher, sondern göttlich-menschlicher Thätigkeit handelt. Ohne Weissagung kann die Gegenwart es höchstens zur unbestimmten, ungewissen Ahnung oder Divination bringen, die, wie sie einerseits allerdings Anknüpfungspunkt und Befähigung für die Aufnahme der Weissagung bieten, andrerseits doch erst durch die Weissagung zur Sicherheit des Glaubens erhöht und gekräftigt werden kann. Wie die Geschichte der Weissagung in ihrem organischen Fortschritt, weil aus der thatsächlichen Geschichte hervorwachsend, auch nur auf diesem Boden sich entwickeln kann, so öffnet auch die Weissagung der Geschichte ihre ahnungsreichen Knospen nur vor dem Sonnenstrahl der Weissagung zur entfalteten Blüthe.

1. Eine jede Geschichte, die von lebenskräftigen Potenzen ausgehend, von einem innern Lebenstrieb beseelt und getragen, durch alle Actionen und Reactionen, Evolutionen und Revolutionen hindurch, zu dem Ziele gelangt, zu dem sie befähigt und berufen war, nach dem sie bewusst oder unbewusst gerungen, wird *typischen* Charakter an sich tragen, so nämlich, dass in jedem weitern Fortschritt der Geschichte sich das Ziel derselben immer bestimmter und klarer anschauen und prognosticiren lässt. Der typische Charakter der Geschichte ist begründet in der lebendigen Bezüglichkeit ihrer Entwicklung auf die Idee, die sie beseelt, zu deren vollen Darstellung sie hinstrebt. Die Idee ringt immerdar nach der Erscheinung, die Seele nach entsprechender Verleiblichung. Ist der der Geschichte innewohnende Lebenstrieb so energisch, dass er es vermag, alle Schwierigkeiten überwindend, das Ziel seines Strebens endlich zu gewinnen, so ist es nicht anders zu erwarten, als dass es ihm auch schon in der Mitte der Entwicklung gelingt, Höhepunkte seiner Thätigkeit darzustellen, welche für die Stufe der Entwicklung, der sie angehören, entsprechende Verleiblichungen derselben Idee sind, die auf der höchsten Stufe zur vollen Darstellung gelangt und somit auch in der Weise ihrer Erscheinung und Wirkung Vorausdarstellungen (Vorbilder) zukünftiger Gestaltungen sind. — Aber in der Profangeschichte erscheint dieser typische Charakter mehr oder minder verwaschen, weil die Entwicklung als eine bloss naturwüchsige der normirenden Coefficienten göttlicher That und göttlichen Wissens ermangelt, weil, indem Gott die Völker ihre eignen Wege gehen lässt, seine Weisheit und Macht nicht als constitutiver Faktor *in* ihrer Geschichte, sondern nur als regulativer Faktor *über* ihr waltet, weil er sie bloss überwacht, um ihre Ergebnisse in seinen Welt- und Heilsplan einzufügen, nicht aber sich selbst in ihr verleiblicht, um in ihr den Heilsplan zu verwirk-

lichen. Dagegen tritt der typische Charakter in der heiligen Geschichte begreiflicher Weise unvergleichlich kräftiger, stetiger, markirter und in schärfer gezeichneten Umrissen, nicht bloss für die Nachwelt, sondern durch Vermittlung der Weissagung auch für die Mitwelt nach dem jedesmaligen Maasse ihrer Fassungsfähigkeit klar erkennbar hervor.

Dreifach sind die normalen Gestaltungen in der Geschichte des alten Bundes, entweder hervorgegangen aus der göttlichen Gnade, oder aus der menschlichen Freiheit, oder aus dem einheitlichen Zusammenwirken Beider. Alle drei zielen auf den Höhepunkt der Geschichte, auf die Darstellung Christi, in dem die göttliche und menschliche Natur zur persönlichen Einheit, zur Gottmenschheit zusammenschliessen; alle drei sind demnach Vorausdarstellungen der zukünftigen Fülle. Wo Gott im alten Testament in sinnlich-wahrnehmbarer Gestaltung, oder in aussersinnlicher Vision, oder in versinnbildlichendem Symbole sich kund giebt, wo Er ferner ohne Vermittelung menschlicher Organe spricht und handelt, — da haben wir eine einseitige Vorausdarstellung der Gottheit Christi. Wo aber und insofern auf dem Boden der Geschichte Israels, d. h. in der sittlichen Sphäre des geoffenbarten Gesetzes gebildet und auf Grund der schon vorher geschichtlich gewordenen Heilserkenntniss ein Held des Glaubens sich aus menschlicher Freiheit so bestimmt, dass er zu einem Ausrichter menschlicher Bundesthätigkeit sich eignet, da haben wir eine einseitige Vorausdarstellung der menschlichen Natur und Thätigkeit Christi, und wo und insofern ein Solcher mit neuen Kräften göttlicher Weisheit oder Macht ausgerüstet, und mit göttlichem Ansehen bekleidet, zugleich ein Organ neuer göttlicher Bundesthätigkeit wird, da ist er für seine Zeit auf seinem Standpunkt und nach seinen Kräften eine Vorausdarstellung Dess, der in der Fülle der Zeit als Gottmensch göttliche und menschliche Bundesthätigkeit vollendete, und das Ziel des Bundes, das Heil für die ganze Menschheit darstellte. — Dass Begebenheiten, Einrichtungen und Anstalten, als die Producte persönlicher Thätigkeit in gleicher Weise, wie der Wille, von dem sie ausgingen, den Stempel der Präformation tragen, versteht sich von selbst.

§ 9. Wenn wir im Vorigen die Geschichte des alten Bundes als das Product des Mit- und Ineinanderwirkens göttlicher und menschlicher Thätigkeit erkannt haben und in den Wundern und Weissagungen als den Manifestationen der göttlichen Thätigkeit nothwendige Stützen und Coefficienten der menschlichen Bundesthätigkeit sahen, so ist damit nur gemeint, dass die Geschichte der Wunder und Weissagung nicht entrathen könne, bis das Ziel erreicht ist, keineswegs aber, dass keine Zeit und keine Entwicklung in der Geschichte ohne Wunder sein könne. Vielmehr kann es, weil die göttliche Bundesthätigkeit zugleich eine erziehende ist, auch kleinere oder grössere Zeiträume in ihr geben, wo die göttliche Weisheit Wunder und Weissagung für eine Zeitlang zurücktreten lässt, damit die menschliche Thätigkeit allein, aber gestützt und getragen durch die Erfahrungen und Früchte der vorangegangenen göttlichen Leitung und Mitwirkung, ihre nächste Aufgabe verfolge, so dass also auch hier das göttliche Element der Entwicklung nicht sowohl fehlt, als sich vielmehr nur aus der Unmittelbarkeit in die Mittelbarkeit zurückgezogen hat.

Die heilige Schrift.

§ 10. Der unterscheidende Charakter der Geschichte des alten Bundes ist der, dass sie in den wesentlichsten Momenten ihrer Entwicklung heilige Geschichte ist. Weil und insofern sie dies ist, müssen auch die authentischen Urkunden und Quellen derselben heilige sein, denn es wäre ein thörichtes und eitles Unternehmen, der Bearbeitung einer Wissenschaft den Charakter der Heiligkeit zuschreiben oder aufprägen zu wollen, wenn er nicht schon den Erkenntnissquellen derselben eingeprägt wäre. Wie die Geschichte durch die Immanenz der göttlichen That innerhalb der menschlichen Entwicklung eine heilige ist, so muss die Erkenntnissquelle derselben durch die Immanenz des göttlichen Wissens von dieser Entwicklung innerhalb der menschlichen Erkenntniss sich als heilige auszeichnen. Denn die göttliche Seite der heiligen Geschichte kann nur vermittelst göttlicher Offenbarung klar und bestimmt erkannt werden.

Die wichtigste und wesentlichste Quelle unserer Wissenschaft ist demnach die Sammlung heiliger Schriften, welche der alt-testamentliche Kanon umfasst (vgl. § 14), indem dieselben uns in Geschichte, Lehre und Weissagung den Stoff für den bei Weitem grössten und entwicklungsreichsten Theil unsrer Geschichte darbieten. Sie sind um so wichtiger, als wir für diesen Zeitraum fast ausschliesslich auf sie hingewiesen sind. Doch gehören zum Theil auch die heiligen Schriften des neuen Testamentes hierher, insofern nämlich in dem ersten Stadium der neutestamentlichen Entwicklung zugleich der Abschluss der alttestamentlichen gegeben ist.

1. Wenn freilich die Geschichte des alten Bundes selbst in ihrer innern Entwicklung auch Stadien hat, und darunter wenigstens eine von grösserm Umfang und bedeutender Wichtigkeit, — wo die göttliche That planmässig aufhört, Coefficient der Entwicklung zu sein, so können wir für die Darstellung solcher Zeiträume uns der Natur der Sache nach auch an solchen Erkenntnissquellen genügen lassen, welche keine andre Garantie für ihre Zuverlässigkeit und Wahrhaftigkeit haben, als die, welche menschliche Forschung und Kritik uns gewähren kann.

Endlich bietet unsre Geschichte auch nach Aussen hin mehrfache Berührungs- und Coincidenzpunkte mit der Geschichte auswärtiger Völker und Zustände. Jegliche Wissenschaft aber, und somit auch die wissenschaftliche Behandlung der Geschichte des alten Bundes, hat die Aufgabe und das Bedürfniss, eine lebendige, mit dem sonstigen Wissen des Geistes einheitlich zusammenschliessende Erkenntniss zu vermitteln. Somit und insofern sind die Quellen auswärtiger Völkergeschichte auch für unsre Geschichte von Bedeutung.

§ 11. Wie die Thatsachen selbst, von denen sie berichten, so tragen auch diese Schriften den Charakter göttlicher und menschlicher Cau-

salität in lebensvoller Einheit an sich, — dort die Immanenz der göttlichen That in der menschlichen Entwicklung, hier die Immanenz des göttlichen Wissens von dieser Entwicklung in der menschlichen Erkenntniss —, und zwar darum, weil sie, aus derselben göttlich-menschlichen Lebenssphäre hervorgegangen, nicht nur treue Zeugen und Denkmäler der Geschichte der jedesmaligen Vergangenheit und Gegenwart, sondern auch lebenskräftige Anfänge und Vehikel der noch nachfolgenden Entwicklungen sind. Die Vermittlung des göttlichen Wissens für die menschliche Erkenntniss ist aber so zu denken, entweder, dass das, was überhaupt ausser dem Bereiche menschlicher Erfahrung oder menschlichen Wissens liegt, unter Anknüpfung an das formale Bedürfniss und die bereits vorhandene materiale Einsicht in prophetischer Anschauung dem menschlichen Gemüthe eingeprägt wird, oder dass da, wo das Geschehene in menschlicher Ueberlieferung fortlebt, das natürliche Vermögen des Menschen, Wahres und Falsches zu prüfen und zu unterscheiden, durch den Geist Gottes geschärft und zu relativer (d. h. dem jeweiligen objectiven Zwecke, so wie der vorhandenen subjectiven Befähigung angemessener) Sicherheit, Fülle und Tiefe der Forschung gesteigert wird. Das menschliche Denken und Forschen, Suchen, Sammeln und Sichten, überhaupt die menschliche Geistesanstrengung soll dabei nichts weniger als aufgehoben, beseitigt oder erlassen werden, vielmehr soll sie nur geläutert, geschärft und geheiligt werden. Die Schranken, welche durch die jedesmalige zeitliche und persönliche Entwicklungsstufe des menschlichen Geistes gesetzt sind, sollen nicht übersprungen, wohl aber soll das Maass und die Fülle der Erkenntniss, die innerhalb dieser Schranken liegen, ans Licht gefördert werden; — so wie andrerseits die durch natürliche Anlage und Befähigung, durch persönliche Bildung und Lebensstellung dargebotenen Hülfsmittel zur Erforschung und Darlegung der Wahrheit nicht unbenutzt und ausser Acht gelassen, sondern vielmehr als die nothwendige Bedingung anzusehen sind. Die Freiheit, Eigenthümlichkeit, Selbständigkeit und Selbstthätigkeit des menschlichen Geistes wird aber begreiflich dadurch so wenig missachtet oder beeinträchtigt, dass sie vielmehr dadurch erst zur rechten Kraft, Fülle und Reinheit erhoben wird; und die auf diese Weise gewonnene geschichtliche oder religiöse Wahrheit wird zwar alle Einseitigkeit, Unvollkommenheit und Mangelhaftigkeit der Auffassung, Anschauung und Darstellung, welche durch die persönliche Stellung und die natürliche Anlage des erkennenden Subjectes einerseits und durch die Nothwendigkeit allmälichen Fortschrittes in der zeitlich-göttlichen Gesammtentwicklung andererseits immerdar bis zur Erreichung des letzten und höchsten Zieles der Geschichte bedingt ist, an sich tragen; — aber sie wird auch

eben so sehr frei sein von jedem positiven Irrthum, durch welchen irgend die eigentlichen Zwecke der göttlichen Mitwirkung an diesen Schriften, sei es für das praktisch-religiöse, sei es für das intellectuell-religiöse Moment, gefährdet oder gestört werden könnten. Diese Zwecke concentriren sich aber darin, in der Gesammtheit der heiligen Urkunden ein treues geschichtliches Zeugniss von den Heilswegen Gottes in und an der Menschheit und einen kräftigen Antrieb zum Eingehen des Menschen in diese Heilswege darzustellen.

1. Weil nun die heilige Schrift eine doppelte Seite hat, eine menschliche und eine göttliche, weil ferner das Menschliche in ihr nicht vom Göttlichen absorbirt ist, sondern vielmehr Dieses von Jenem getragen und in ihm verleiblicht ist, in ihm zur Erscheinung kommt und in ihm aufbewahrt wird, so hat auch die heilige Schrift wie alles Menschliche eine Geschichte, die Gegenstand der Forschung, Prüfung und Untersuchung ist, und sie bedarf in Betreff ihrer menschlichen Authentie, Integrität und Glaubwürdigkeit der Bewährung. Ihre Entstehung und Abfassung nach Zeit, Ort und Person, die Bildungsstufe der Zeit und der Person, welcher die Abfassung zukommt, die Mittel der menschlichen Forschung, auf welcher sie ruht, die Geschichte ihrer Aufbewahrung und Ueberlieferung nach allen äussern und innern Momenten u. s. w., unterliegt der geschichtlichen Untersuchung und der kritischen Prüfung. Zwar die innre Gewähr für die Heiligkeit und Glaubwürdigkeit der im Kanon enthaltenen Schriften ist der Geist, der in ihnen waltet, und der sich dem dafür empfänglichen Geiste des Menschen als göttlich bezeugt. Der Frömmigkeit genügt diese subjective innre Gewähr, die Wissenschaft aber fordert eine äussre objective Gewährleistung. Die Frömmigkeit an sich verhält sich gleichgültig zu den Bedürfnissen und Ergebnissen der Kritik; was sie an der heiligen Schrift hat, das kann ihr kein Resultat der Kritik streitig oder zweifelhaft machen; sie sucht und will nur Bewährung des Inhaltes der heiligen Schrift für das practisch-religiöse Leben und diese hat sie, wenn ihr Heilsbedürfniss in ihr volle Nahrung und Befriedigung findet. Die religiöse Wissenschaft dagegen fordert Bewährung für die Erkenntniss und Befriedigung des intellectuellen Bedürfnisses, sie fordert einheitlichen Zusammenschluss, organische Gliederung und harmonische Einfügung jeder religiösen Erkenntniss mit der gewonnenen oder noch zu gewinnenden Gesammterkenntniss des Geistes; — die Ergebnisse und Früchte einer religiösen Thatsache zu erfassen und für das Leben erprobt zu finden, genügt ihr nicht, sie muss sie auch nach ihrem Ursprung und Fortgang, in der organischen Einheit von Anfang, Mittel und Ende zu erkennen streben.

Die Wissenschaft ist zunächst an das menschliche Element der heiligen Schrift gewiesen, weil dieses der Träger und Vermittler des göttlichen Elementes ist, weil das Göttliche nur im Menschlichen vorhanden und erfassbar ist. Ist aber das Menschliche in und an der Schrift erprobt und sicher gestellt, so hat auch die Wissenschaft sich dem Göttlichen in ihr ohne Weiteres zu ergeben und ist hierbei nicht minder wie die Frömmigkeit allein auf den Glauben gewiesen. Aber der Glaube hat nur dann seine wissenschaftliche Berechtigung, wenn das menschliche Element der heiligen Schrift, insofern es sich als Träger des göttlichen kund giebt, alle Feuerproben der Forschung und Prüfung durchgemacht und bestanden hat.

Die alttestamentliche Offenbarung.

§ 12. Der Begriff der Offenbarung im weitesten Sinne umschliesst jede Bethätigung des göttlichen Wesens, Willens und Wissens an, in und für die Kreatur. Die Offenbarung in diesem weitern Sinne begann also mit der Schöpfung, durch welche die Kreatur selbst in's Dasein gesetzt wurde. An die schöpferische Thätigkeit Gottes schliesst sich dann die Erhaltung an, durch welche die der Kreatur in der Schöpfung verliehenen Kräfte und Mittel aufrecht erhalten werden, und die Weltregierung, welche über der freien Entwicklung der Kreatur waltet, sie überwacht und durch königliche und richterliche Macht sie zügelt. Diese dreifache Thätigkeit göttlicher Manifestation ist wesentlich Eins, indem sie nur verschiedene Aeussrungen ein und desselben Verhältnisses Gottes zur Kreatur, dessen Anfang, Mittel und Ende sie bezeichnet, zur Erscheinung bringt. Indem Gott die Kreatur in's Dasein setzte und ihr die zu ihrer Entwicklung nöthigen Kräfte und Fähigkeiten verlieh, hat Er ihr auch Recht und Anspruch auf die Erhaltung dieser Kräfte und Fähigkeiten verliehen, und indem Er der Kreatur eine Aufgabe stellte, die sie in freier Thätigkeit ausrichten soll, aber auch durch Missbrauch der Freiheit verfehlen und verkehren kann, muss Er um seiner selbt willen in königlichem und richterlichem Regimente ihre freie Entwicklung überwachen, zügeln und dem ihr angemessenen Ziele zuführen. Durch die Schöpfung ist also die Welterhaltung und Weltregierung schon bedingt und gefordert; aber durch beides ist auch dem Verhältnisse, in welches Gott durch die Schöpfung zur Kreatur trat, vollkommen genügt. Eine weitre und andersartige Bethätigung oder Manifestation Gottes kann vom Standpunkte der Schöpfung aus nicht gefordert werden. Aber Gott hat sich zum Menschen aus freier Gnade noch in ein andres Verhältniss als das des Schöpfers zum Geschöpfe gestellt. Kraft seines ewigen Gnadenrathschlusses hat er sich von vorn herein zum Menschen in das Verhältniss des Erziehers zum Zögling, der mit dem Zögling gleichsam klein wird, mit ihm wächst und so ihn zu sich heranzieht, gesetzt; hat, nachdem der Mensch durch Missbrauch seiner Freiheit in Sünde und Verderben gerathen war, das in jenem Rathschlusse zuvorbedachte Heil anzubahnen begonnen, um es in immer fortschreitender Entäussrung und Mittheilung seiner selbst an den Menschen bis zu der Höhe seiner Vollendung in der Menschwerdung Gottes zum Ziele zu führen. Diese Gottesmanifestation, durch welche Gott nicht bloss wie in der Weltregierung über der Geschichte, sondern auch in ihr waltet, in sie eintritt, in ihr mitwirkt, mit ihr in immer zunehmender Mittheilung seiner selbst sich entfaltet und wächst, nennen wir Offenbarung im engern

Sinne. Aus dem Gebiete dieser Gottesmanifestation ist das Heidenthum, als es, sich von den Wegen Gottes lossagend, seine eignen Wege zu wandeln anfing, hinausgetreten, aber durch den Beruf und die Erwählung Abrahams und seines Samens erhielt sie nicht nur ein neues Object ihrer Bethätigung, sondern auch einen entschiedenen Fortschritt ihrer Entwicklung.

§ 13. Der Unterschied und die Gegensätzlichkeit zwischen diesen beiden Seiten göttlicher Offenbarung — einerseits der schöpferischen, erhaltenden und richtenden, so wie andrerseits der heilsanbahnenden und heilsausrichtenden — ist für den alt-testamentlichen Standpunct so wesentlich und im Bewusstsein desselben so lebendig, — denn die Auswahl Israels zu den göttlichen Heilszwecken und der dadurch bedingte Gegensatz zum Heidenthum ist ja der Mittelpunkt dieses Bewusstseins — dass er sich in einer entsprechenden Unterschiedlichkeit der Gottesnamen ausgeprägt hat. Jener Wirksamkeit nämlich entspricht der Gottesname Elohim, dieser der Name Jehovah. Der Ausdruck *Elohim* nämlich bezeichnet Gott als die Fülle und Quelle alles Lebens, als Den, der die Potenzen alles Lebens, aller Entwicklung in sich trägt und durch schöpferische Thätigkeit ausser sich hinstellt, der die entwicklungskräftigen Anfänge aller Geschichte setzt. Als Schöpfer ist Elohim aber auch der Erhalter, denn die Erhaltung ist die Fortsetzung der Schöpfung — und der Richter, denn das Gericht ist das Messen des entfalteten Endes nach der Fähigkeit des entfaltungskräftigen Anfanges. *Jehovah* hingegen ist der Gott der Entwicklung, der selbst in die Entwicklung eintritt, an sie sich entäussert, in ihr sich verleiblicht und selbst an ihr mitarbeitet, um sie sicher zum Ziele zu führen. Als Elohim ist Gott auch der Heiden Gott, denn alle Gottesbethätigung am Heidenthum geht von Elohim aus, und alles wahre und echte Gottesbewusstsein im Heidenthum geht auf Elohim zurück; aber als Jehovah ist Er bloss der Gott Israels, denn das Heidenthum, das aus der Entwicklung, welche Jehovah trägt und leitet, herausgetreten ist, hat keinen Theil an Jehovah. Aber keineswegs ist das Verhältniss dies, dass Elohim ebenso ausschliesslich der Gott der Heiden wäre, wie Jehovah der Gott Israels ist, vielmehr waltet und wirkt Gott in der Geschichte Israels nicht nur als Jehovah, sondern ebenso wesentlich auch als Elohim. Denn nicht nur ist Israels Geschichte ebenso wie die des Heidenthums durch die allgemeine göttliche Welterhaltung und Weltregierung bedingt und getragen, sondern auch die jehovistische Heilsanbahnung und Heilsentwicklung selbst bedarf bis zu ihrer letzten Vollendung immer neuer schöpfrischer Einwirkung, durch welche die Keime eben der Entwicklung, die Jehovah zum Ziele führt, hineingelegt werden.

1. Ueber die Gottesnamen vgl. Hengstenberg, Beitr. II, S. 181 ff.; Drechsler, Einh. und Echth. d. Gen.; Hävernick, Einl. I, 2. S. 203 ff. und Dessen Theolog. des A. T. S. 37 ff.; Tuch, Comm. XXXIII ff.; Welte, Nachmosaisches im Pent. S. 84 ff.; Steudel, A. Tl. Theol. S. 139 ff.; Beck, christl. Lehrwissensch. I, 51 ff.; M. Baumgarten, Comm. I, 1. S. 30 ff.; Delitzsch, bibl. proph. Theol. S. 120 ff.; Dessen symbolae ad Psalm. illustr. S. 29 f.; Dessen Ausleg. d. Genesis S. 22 ff. — Meine Schrift über die Einh. d. Gen. S. LXIII ff. und ö.; C. Keil, über die Gottesnamen im Pentat. In der luth. Zeitschr. 1851. H. II.; — Hofmann, Schriftbeweis I. S. 74 ff. Dass den beiden bezüglichen Gottesnamen im A. T. ein begrifflicher Unterschied zu Grunde liegt, muss bei einer auch nur flüchtigen Beachtung des Gebrauches derselben sich uns unabweisbar aufdrängen. Das Allgemeinste und Nächste in dieser Beziehung ist dies, dass יהוה der specifisch-israelitische Gottesname ist. Nur in und an Israel, als dem von allen Völkern auserwählten, von den Heiden abgesonderten, durch Beruf und Bestimmung, durch Gesetz und Cultus geheiligten Volke, manifestirt sich Gott als Jehovah, und nur von Israel wird Er als Jehovah erkannt und verehrt. Für alle andern Völkern ist Gott nur אלהים nicht יהוה, und der Name Elohim verschwimmt hier zu einer solchen Allgemeinheit, dass er nicht nur zur Bezeichnung des Wahren und Echten im heidnischen Gottesbewusstsein, sondern auch zur Bezeichnung alles Göttlichen überhaupt, auch des verkehrt und falsch gefassten, gebraucht wird.

Aber nicht nur für die Heiden, sondern auch für Israel ist Gott אלהים; nicht nur als יהוה, sondern ebensosehr auch als אלהים waltet, wirkt und offenbart sich Gott in Israel. Diese Beobachtung wird zunächst zu der Annahme führen, dass durch den Namen Elohim auf israelitischem Boden jede allgemeine Wirksamkeit Gottes, die sich an den Heiden ebensowohl als an Israel bewährt, bezeichnet werde; und dass umgekehrt der Israelit Gott da als Elohim benenne und verehre, wo es sich um eine solche allgemeine Wirksamkeit Gottes, oder um Alles, was dem israelitischen und heidnischen Gottesbewusstsein gemeinsam ist, handle. Aber diese Auffassung reicht nicht aus, um jegliches Vorkommen des Namens אלהים in Reden und Geschichten, die sich bloss auf israelitischem Boden bewegen, zu erklären. Wir finden Elohim auch da thätig, wo es sich um specifisch-israelitische Gottesführungen und Gottesmanifestationen handelt. Hengstenberg hat in der angeführten epochemachenden Abhandlung über die Gottesnamen diese Schwierigkeit auf eigenthümliche Weise zu lösen gesucht, indem er zuvörderst annimmt: Elohim bezeichne eine niedre, Jehovah eine höhere Stufe des Gottesbewusstseins oder der Gottesmanifestation. Von Gen. 1 bis zu Exod. 6, d. h. von der Schöpfung aller Dinge an bis zur vollsten Sanction des theokratischen Bundes am Sinai, werde, lehrt Hengstenberg weiter, אלהים zu יהוה, und erst am Sinai sei Er es vollkommen geworden. Jedes frühere Werden Elohims zu Jehovah sei nur ein relatives. In den zwischen beiden Endpunkten liegenden Entwicklungen werde Gott als יהוה bezeichnet, insofern Er beziehungsweise zu den frühern Gottesmanifestationen sich scho nals יהוה bewiesen habe, insofern die grade vorliegende Gottesmanifestation eine höhere als die frühere, eine schon der absolut jehovistischen näher rückende sei; dagegen werde Er als Elohim bezeichnet, ebenfalls wieder beziehungsweise, aber in Beziehung auf die noch in der Zukunft bevorstehenden höhern und vollendetern Manifestationen, damit das Bewusstsein geweckt und stets rege gehalten werde, dass noch höhere und herrlichere jehovistische Offenbarungen Gottes bevorständen, gegen welche die vorliegende gehalten nur als eine niedere, elohistische gefasst werden könne. — Dieser mit grossem Scharfsinne durchgeführten Ansicht widerstrebt aber manche Erscheinung in der Genesis. Man sollte von ihr aus erwarten, dass grade

und immer bei denjenigen Stufen der Entwicklung, wo ein Neues eintritt, wo die Idee der allmäligen Entfaltung zur vollendeten Theokratie wieder neuen Boden gewinnt, wo sich das Streben nach diesem Ziele wieder in einer neuen Gestalt verkörpert, — dass bei solchen Entwicklungen nur יהוה angewandt wäre. Das ist aber öfter nicht der Fall. Wir erinnern z. B. nur an Gen. 17. Denn wenn irgend eine Thatsache in der patriarchalischen Geschichte von diesem Standpunkte aus auf die Anwendung des höhern Gottesnamens Anspruch machen kann, so ist es die hier berichtete thatsächliche, sich nach langer Vorbereitung endlich verwirklichende und vollendende Bundschliessung Gottes mit Abraham und die Einsetzung des specifisch-israelitischen Bundeszeichens, der Beschneidung.

Wir müssen demnach nothwendig die Ansicht, dass אלהים an sich eine niedre, יהוה eine höhere Staffel der Gottesmanifestation und des Gottesbewusstseins bezeichnen, fallen lassen; wir dürfen uns durchaus nicht dem Zugeständniss entziehen, dass sich nicht nur אלהים häufig zu יהוה, sondern dass sich auch eben so sehr יהוה zu אלהים potenzire; dass nicht minder Jehovah oft zu Elohim, als Elohim zu Jehovah werden müsse, damit die Entwicklung zum Ziele geführt werden könne. — Es ist das Verdienst M. Baumgartens in s. Comm., dies zuerst klar erkannt und den wenn auch nicht sprachlich doch sachlich richtigen Weg zum Verständniss dieser Erscheinung bezeichnet zu haben. Seitdem haben besonders Fr. Delitzsch und der Verf. dieses (in der angef. Schrift über die Gen.) die von Baumgarten gegebene Auffassung zu berichtigen, zu begründen und weiter zu entwickeln gesucht.

Die Etymologie der beiden fraglichen Gottesnamen zeigt uns zunächst den richtigen Weg zur Feststellung des zwischen beiden obwaltenden Unterschiedes. Hengstenberg (l. c. S. 252), Hävernick, Drechsler, Keil und Hofmann führen das Wort אלהים auf das arabische أَلَهَ, coluit, adoravit Deum und intrans. أَلِهَ stupuit, pavore correptus est, zurück. Allein schon das Verhältniss der transitiven zur intransitiven Form macht es angemessener, umgekehrt das Verbum als Denominativ des Gottesnamens אֱלוֹהַּ, أَلَهٌ, anzusehen, und die ursprüngliche Wurzel des letztern in der veralteten hebr. Radix אול = אלה (stark sein) zu suchen. Von den beiden gleichbedeutenden Formen des Verbums hat jede einen Gottesnamen geliefert, denn wie von אלה das אֱלוֹהַּ, so stammt von אול der Name אֵל. So Tuch (S. XXXIX), Gesenius (im thes. d. h. v.), Delitzsch etc. Der Grundbegriff des Wortes אלהים wird also der der Kraft sein, und die Pluralform weist auf die absolute Fülle und Alles erschöpfende Mannigfaltigkeit, welche dieser Begriff in sich schliesst (vgl. Hengstenberg l. c. S. 257 ff.) hin. — Der Name יהוה ist auf Grundlage von Exod. 3, 14 f. allgemein von הוה = היה abgeleitet worden, bis Ewald kürzlich mit Berufung auf Gen. 19, 24 es von der arabischen Wurzel هَوِيَ ableitend, als dessen ursprüngliche Bedeutung „Höhe, Himmel“ festsetzte. Dieser höchst unglücklichen Deutung (vgl. die Bemerkungen von Caspari luth. Zeitschr. 1846, I. S. 164) gegenüber können wir unbedenklich die alte so nahe liegende und so wohlbegründete Ableitung auch ferner noch festhalten. Das Wort יהוה trägt bekanntlich als kri perpetuum die Vokale des אֲדֹנָי (vgl. Hengtenberg l. c. 222 ff.); während seine ursprüngliche Punctation ungewiss ist. Denn irrthümlich wird behauptet, dass יַהֲוֶה die einzig mögliche Form des Imperfects von הוה sei. Vgl. Delitzsch Symb. p. 4 und besonders P. Caspari, über Micha den Moraschiten und s. proph. Schrift. Christiania 1851 S. 5 ff. Des Letztern äusserst gründliche Forschungen kommen darauf hinaus, dass von den vier zulässigen

Aussprachen יְהוָה, יַהְוֶה, — יַהְוָה u. יַהֲוָה eine der beiden erstern die grösste Wahrscheinlichkeit für sich habe. Die von Fürst (Schulwörterbuch s. h. v.) vorgeschlagene Punctation יֶהְוָה oder יֶהֱוָה, ist, obwohl sie eigentlich am nächsten liegt, durch die Endung יָהּ am Schlusse der Nomm. propria composita, die יהוה zu ihrem zweiten Bestandtheil haben, ausgeschlossen, indem man sonst die Endung יָהוּ erwarten müsste. Ueber die Bedeutung des Wortes יהוה haben wir zwei Erklärungen in der heil. Schrift selbst. In Exod. 3, 14 interpretirt Gott selbst ihn durch אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה und in Apokal. 1, 4 wird er umschrieben: ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος. היה heisst φῦναι, γενέσθαι, εἶναι, es bezeichnet nicht das abstracte Sein, sondern das concrete, in die Erscheinung eintretende, in der Geschichte sich manifestirende Sein, das, so zu sagen, sich vergeschichtlichende Sein, eine Bedeutung die noch durch die Imperfectivbildung des von ihm abgeleiteten Namens verstärkt und besonders hervorgehoben wird. יהוה ist somit der in die Erscheinung eintretende, in der Geschichte sich offenbarende Gott, der die Geschichte durchwaltet, in ihr lebt und webt, sein Wesen und Sein immer mehr und mehr in ihr entfaltet. Dabei leuchtet es ein, dass der Gottesname יהוה, als Bezeichnung des in die Erscheinung eintretenden Gottes, nur bei einem Volke entstehen konnte, das sich eines fortwährenden Eingreifens Gottes zu erfreuen hatte oder wenigstens zu erfreuen glaubte, dessen ganze Entwicklung durch besondre Selbstmanifestation Gottes bedingt und getragen war oder zu sein vorgab; und da Israel eine solche Manifestation Gottes für sich allein in Anspruch nahm, so ist es natürlich, dass es die Anwendbarkeit dieses Namens auch auf seine Geschichte und seinen Cultus ausschliesslich beschränkte. —

Von hier aus eröffnet sich uns nun eine klare Einsicht in das Wesen und den begrifflichen Unterschied der beiden Namen. Sie verhalten sich zu einander wie Potenz und Evolution, wie der Anfang, der die Entwicklung potentiell in sich schliesst, sich zur Mitte, welche die Potenz eventuell zur Erscheinung bringt, verhält. Elohim ist der Gott des Anfangs, der die Potenzen alles Lebens, aller Entwicklung in sich trägt, und sie durch schöpferische Thätigkeit ausser sich hinstellt, der die entwicklungskräftigen und entwicklungsfähigen Anfänge aller Geschichte setzt. Jehovah hingegen ist der Gott der Entwicklung, der das Werk Elohims aufnimmt, um die Potenzen zur Entfaltung, den Anfang zum Ziele zu führen. Elohim ist der Schöpfer, dessen Charakter absolute Lebensfülle, transcendente Unabhängigkeit und Erhabenheit über alle irdischen Beschränkungen ist. Jehovah ist der Vermittler zwischen Anfang und Ende, der Gott der Entwicklung und der Geschichte, der in die Erscheinung, in Raum und Zeit persönlich eintritt und sich selbst denselben fügt. Der Name Elohim gewährleistet, weil er die absolute Lebensfülle und Lebenskraft bezeichnet, dass jedes Product seiner Thätigkeit entwicklungskräftig und -fähig ist, dass es zum Ziele, zur vollen Entfaltung kommen kann, aber nicht, dass es dazu auch sicher gelangen wird. Der Name Jehovah hingegen gewährleistet die Entwicklung selbst, giebt Bürgschaft dafür, dass die Potenz endlich auch zur vollsten Entwicklung, der Anfang auch sicher zum Ende gelangen werde; denn als Jehovah macht sich Gott selbst der Entwicklung dienstbar, wird ihr Träger, ihr Coefficient, er entwickelt sich selbst an und mit der irdischen, kreatürlichen Entwicklung; sie muss daher nothwendig auch unter allen Wandlungen und Störungen, welche durch das Mitwirken menschlicher Freiheit bedingt sind, zum Ziele führen. Auf diese Bürgschaft für die Entwicklung, für das Erreichen des Zieles, die der Name יהוה darbietet, ist auch Exod. 3, 14 in der Erklärung desselben durch אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה ausdrücklich hingewiesen.

Haben wir Elohim als den Gott des Anfangs, Jehovah hingegen als den Gott der den Anfang aufnehmenden Mitte, als den Gott der Entwicklung, der den Anfang zum Ende führt, erkannt, so fragt es sich, auf welchen der beiden Namen denn das Ende selbst zu setzen sei. Offenbar auf Elohim. Als Gott des Anfangs ist Elohim auch eo ipso der Gott des Endes. Denn das Ende ist die Rückkehr zum Anfange, im Ende hat sich eventuell auseinandergelegt, was im Anfang potentiell verschlossen war. Wie Jehovah den von Elohim gesetzten Anfang aufnimmt, um ihn durch die Entwicklung zum Ende zu führen, so nimmt Elohim wieder das Ende auf, nachdem Jehovah sein Werk ausgerichtet und die Entwicklung vollbracht hat. Dies Aufnehmen des Endes von Seiten Elohims ist aber das Gericht, denn das eventuelle Ende wird gemessen nach den Potenzen des Anfangs. Elohim ist der Gott des Anfangs und des Endes, der Schöpfer und der Richter, — Jehovah ist der Gott der Mitte, der zwischen Anfang und Ende in der Mitte liegenden Entwicklung.

Von diesem Standpunkt aus erklärt sich ganz natürlich und einfach die Schwierigkeit, an der Hengstenberg's Theorie scheitern muss, nämlich die, dass auf dem Boden der israelitischen Bundesgeschichte nicht nur Elohim zu Jehovah wird, zu Jehovah sich potenzirt, sondern dass auch umgekehrt unter Umständen Jehovah wieder zu Elohim werden, sich zu Elohim potenziren muss. Dies Letztere wird immer da geschehen müssen, entweder wenn mitten in die fortschreitende Entwicklung ein neuer schöpfrischer Anfang gelegt, wenn eine neue nur durch schöpfrische Allmacht zu erzielende Potenz zu ihrer Fördrung eintreten muss, — oder wenn die Entwicklung zum Ziele übergeht, sei es dass sie sich durch Schuld menschlicher Freiheit in ein verkehrtes Ziel verlaufen hat, wo dann Elohim als Richter eintritt, oder dass das erreichte Ziel der Idee entspricht, wo dann Elohim, der im Anfang als die Fülle des Lebens auftrat, nun als die Fülle der Seligkeit auftritt, ἵνα ᾖ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν.

Wir schliessen noch eine Bemerkung von Delitzsch (symb. l. c.) an, welche uns zeigt, in welchem propädeutischen Verhältnisse das israelitische Gottesbewusstsein, das sich in diesen beiden Namen ausgeprägt hat, zu dem vollendeten christlichen Gottesbewusstsein steht. Er sagt: „Nomen אלהים non quid homines duntaxat de Deo sentiant, sed qualis sit in semet ipso, effert et omnipotentem ejus naturam simul cum vita ejus immanente denotat, Deum quatenus vitam omnipotentem habet in semet ipso ac proinde omnis vitae et principium est et finis. Revelatio mysterii trinitatis pro hujus nominis explicatione habenda est (vgl. auch Hengstenberg Beitr. II, 255 Anm. und Comm. z. d. Psalm. IV, 2. S. 276). Contra n. יהוה Deus assumsit, quatenus progressionem generis humani a principio ad finem ipse per aetatum decursum gubernat et intra limites spatii et temporis salutariter se manifestat; quae manifestatio in V. T. gentis israeliticae terminis praeparatorie adstricta erat, donec in hac ipsa gente Jehova humanam naturam sibi uniret nominisque sui vim declararet. Incarnatio pro nominis יהוה explicatione habenda est, nam qua de causa et quo consilio Deus in V. T. Jehova nuncupetur, in facie Jesu Christi elucescit.

Die Quellen und Hülfswissenschaften für die Geschichte des alten Bundes.

§ 14. Die nächsten, eigentlichsten und hauptsächlichsten Quellen für die Geschichte des alten Bundes sind die heiligen Schriften, welche

der alttestamentliche Kanon umschliesst, deren eigenthümlicher Charakter schon oben (§ 10. 11) besprochen worden ist. Wir erkannten dort auch schon die Nothwendigkeit, diese Schriften, weil sie, wie die Geschichte, von der sie zeugen, nicht bloss eine göttliche, sondern auch eine menschliche Seite haben, behufs gebührender Würdigung und allseitigen Verständnisses zum Gegenstande sorgfältiger und gewissenhafter Forschung, Prüfung und Deutung zu machen. Die biblische Einleitungswissenschaft, oder wie sie neuerdings richtiger bezeichnet wird: die biblische Literaturgeschichte hat diese für den Standpunkt der Wissenschaft unerlässliche Forschung und Prüfung nach ihrer geschichtlichen Seite durchzumachen: sie hat nicht nur die Entstehung derselben, nach Ort, Zeit und Person, nach Anlass, Mittel und Quellen, nach Zweck und Absicht ihrer Abfassung, sondern auch die weitere Geschichte derselben, nämlich ihrer Sammlung, Aufbewahrung und Verbreitung zu untersuchen [1]). Die diplomatische Seite jener Forschung ist die Aufgabe der Texteskritik, welche aus den vorhandenen Zeugnissen den Text in seiner Ursprünglichkeit und Reinheit, so weit es möglich ist, urkundlich darzustellen hat. Die Exegese endlich übernimmt dann die philologische Seite jener Forschung, indem sie mit allen Mitteln, welche Geschichte, Kritik, Linguistik etc. darbieten, den Sinn, den der Verfasser mit seinen Worten ausdrücken wollte, nach seinem ganzen Umfange zu ermitteln sucht, — eine um so wesentlichere Arbeit, je mehr sprachliche und sachliche Schwierigkeiten durch die Verschiedenartigkeit der Zeiten, Zustände und Anschauungen des Verfassers und des Erklärers bedingt sind [2]).

1. Vgl. Herm. Hupfeld über Begriff und Methode der sogenannten bibl. Einleitung nebst einer Uebersicht ihrer Gesch. und Literat. Marburg 1844. — Unter allen Problemen der biblischen Literaturgeschichte ist das über die Entstehung der biblischen Schriften das wichtigste und schwierigste, denn grade über diese Frage befindet sich die wissenschaftliche Forschung unserer Zeit mitten in einem Kampfe, dessen endliche Beilegung sich noch gar nicht absehen lässt. Vgl. meine Abhandl. über den Einfluss der historisch-theologischen Gesammtanschauung des Kritikers auf die Kritik des Pentateuchs in meiner Schrift: Die Einheit der Genesis. Berlin, 1846. S. v-xx. In zwiefacher Hinsicht ist aber die Frage nach Person, Zeit, Ort und Anlass der Entstehung der biblischen Bücher für unsere Zwecke bedeutsam: einmal insofern sie die Quelle für unsre Geschichtsforschung sind, dann aber auch insofern sie integrirende Glieder dieser Geschichte selbst sind, nämlich einerseits als Erzeugnisse der zurückgelegten und andrerseits als Triebkräfte der jedesmal noch bevorstehenden Geschichtsentwicklung.

Wir schliessen eine literarische Uebersicht der neuern Gesammtbearbeitungen der alttestamentlichen Einleitungswissenschaft an, und verweisen die Angabe der betreffenden Monographien an den ihnen zukommenden Ort. — Seit den Arbeiten von J. G. Eichhorn (1780 ff.) 4. Aufl. Göttg. 1820—24, 5 Bde, und L. Bertholdt 1812 ff. sind ausser de Wette's kurzem Compendium keine Gesammtbearbeitungen der alt-testamentlichen Ein-

leitung von destructiver Richtung hervorgetreten. In conservativem Sinne erschienen dagegen seit J. Gottl. Carpzov's tüchtiger, aber noch auf dem einseitigen und mechanischen alt-orthodoxen Inspirationsbegriff beruhender und darum der Kritik ihr gebührendes Recht verkümmernder Introductio ad libros canon. V. T. ed. III, Lips. 1741. 4., folgende auch im Einzelnen der alt-testamentlichen Geschichte mehrfach vorarbeitende Werke; katholischerseits: J. Jahn, Einl. in d. göttl. Bb. d. A. Bundes. 3 Bde. Wien. 2. Aufl. 1802. 03; — J. G. Herbst, hist. krit. Einl. in d. h. Schr. d. A. T., vervollständigt von B. Welte. Karlsr. 1840—44. 4 Bde; — J. M. Augustin Scholz, Einl. in d. h. Schrift d. A. u. N. T. Köln 1845 ff.; bis jetzt 3 Bde., — D. Haneberg, Versuch einer Gesch. d. bibl. Offenb. als Einleit. ins alte und neue Test. Regensb. 1850. — Protestantischerseits erschien: H. A. Hävernick, Handb. d. hist. krit. Einl. in d. h. Schr. des alten Test. 4 Bde, fortges. von K. Fr. Keil Bd. 5. Erlang. 1836—49. Ein Lehrbuch derselb. Wissenschaft von K. Fr. Keil wird in Kurzem erscheinen (Erlang. 1853). E. W. Hengstenberg behandelte einzelne, besonders angefochtene Partien der alt-test. Einleitungswissenschaft in seinen „Beiträgen zur Einleitung ins A. Test., Berlin, 3 Bde. 1831—39," die nach anfänglichem Plane sich allmälig über alle angefochtenen Bb. des alten Test. erstrecken sollten.

2. Die exegetischen Hülfsmittel zum A. T. welche die meiste Ausbeute liefern, sind folgende: Unter den rabbinischen Commentatoren besonders Jarchi, Aben-Esra und D. Kimchi, deren Auslegungen in Buxtorf's biblia hebraica rabbinica 4 voll. 4. Bas. 1618 f. vereinigt sind. Jarchi ist in's Latein. übersetzt von Breithaupt 3 Bde. 4. Goth. 1710 ff. Unter den neueren jüdischen Auslegern verdient L. Philippson's israel. Bibel Leipz. 1839 ff. Beachtung. — Von den Kirchenvätern liefern Theodoret und Chrysostomos, Hieronymus und Augustinus am meisten Gewinn. — Aus der katholischen Kirche ist auszuzeichnen: August. Calmet comment. littéral sur tous les livres de l'ancien et du nouv. test. 23 Bd. 4. Par 1707—16, mit schätzbaren Dissertationen über einzelne schwierige Materien, (welche letztere auch ins Deutsche übersetzt und mit tüchtigen Anmerkungen von J. L. Mosheim versehen, in 6 Bänden Bremen 1743—45 herausgegeben wurden). — In der protestantischen Kirche sind neben Luthers tiefsinnigen und geist- wie gemüthreichen, mehr practischen Erklärungen besonders Calvin's, sich fast über alle bibl. Bücher erstreckende Commentare epochemachend. Die exegetischen Nachfolger der Reformatoren, so wie diese zum Theil selbst, sind in den grossen Sammelwerken: Critici sacri Lond. 1690, 9 voll. fol. u. öft., und M. Poli synopsis criticorum sacr. 5 voll. fol. Lond. 1699 ff. u. ö. vereinigt. Die Commentare von G. Clericus († 1737) über das A. T. sind, obwohl stark an arminianischer Flachheit leidend, doch durch scharfsinnige gramm. hist. Auslegung und glückliche Benutzung classischer Profanliteratur sehr schätzenswerth, am meisten die Comment. zu den histor. Büchern. Beachtungswerth ist noch immer das englische Bibelwerk, übers. und mit Anmerk. vermehrt von S. G. Baumgarten, Jak. Brucker u. A. 19 Bd. 4. Leipz. 1748 ff. — J. D. Michaelis, Uebersetz. des A. T. mit Anmerk. für Ungelehrte bietet auch im Einzelnen noch manches Brauchbare. E. F. K. Rosenmüller's scholia in V. T. 2. Aufl. 1821 ff. sind eine umsichtige und gelehrte Compilation, bei der Clericus am meisten ausgebeutet ist. F. J. V. D. Maurer's comment. gramm. crit. in V. T. fördert bloss das grammatische Moment. — Dem von F. Hitzig herausgegeb. exegetisch. Handbuch zum A. T. Leipz. 1838 ff. (Mitarbeiter sind bis jetzt Thenius, Hirzel, Knobel, Bertheau) stehen ausgezeichnete exegetische Kräfte zu Gebote. Die Richtung ist in mannichfacher Abstufung rationalistisch; die überstürzende Kritik des als Exegeten sehr

tüchtigen Herausgebers theilen aber die meisten Mitarbeiter nicht. Der von M. Baumgarten begonnene theolog. Comment. zum A. T. Kiel 1843 ff. giebt eine für das tiefre theologische Verständniss des A. T. so wie der darin enthaltenen Geschichte sehr fruchtbare Erklärung, die freilich im Einzelnen öfter auffallend fehlgreift. — Unter den populären Auslegungen der heil. Schrift zeichnet sich die von O. v. Gerlach (fortges. von H. E. Schmieder) durch Gründlichkeit und Selbständigkeit der Forschung aus.

§. 15. Die Resultate der Forschung, welche der biblischen Kritik und Exegese obliegt, bieten uns den hauptsächlichsten Stoff für die wissenschaftliche Darstellung der biblischen Geschichte. Aber wie die biblische Geschichte, so haben auch bei diesen Resultaten noch eine Reihe andrer biblischen Disciplinen sich zu betheiligen, die deshalb mit jener vielfache Berührungspunkte haben und als Hülfs- und Nebenwissenschaften derselben anzusehen sind. Dahin gehört vorerst die biblische Alterthumskunde. Im weiteren Sinne lehrt sie das biblische Alterthum nach allen seinen Beziehungen kennen und umfasst dann auch biblische Geschichte und Geographie. Im engeren Sinne ist die Alterthumskunde von der Geschichte so zu unterscheiden, dass diese das Leben des betreffenden Volkes in seiner fortschreitenden Entwicklung, jene in seinen bleibenden Zuständen und stationären Beziehungen auffasst. Die Geschichte berichtet Thatsachen, die Archäologie Institute, Zustände, Sitten und Gebräuche. Da aber diese einerseits Producte der historischen Entwicklung sind, und andrerseits durch ihre Macht wiederum auf die weitre Entwicklung einwirken, so wird die Geschichte der Kenntniss derselben nicht entrathen können[1]). Mit den Antiquitäten wird häufig auch die biblische Geographie behandelt. Fasst man jene aber in einem engern und bestimmtern Sinne, so ist sie auszuschliessen und als besondre Disciplin zu behandeln, was sie auch ihrer grossen Wichtigkeit wegen verdient. Ihre Bedeutung für die Geschichte liegt auf der Hand[2]). In nicht minder enger Verbindung mit der biblischen Geschichte steht die biblische Chronologie. Die Chronologie ist eine dreifache: eine mathematische, technische und historische. Die erste stellt die wissenschaftlich-astronomischen Grundsätze zur Eintheilung der Zeit auf, die zweite zeigt, wie diese von den Völkern auf's Leben angewandt worden sind; und die letzte gebraucht sie zur zeitlichen Bestimmung der historischen Thatsachen. Die erstre liegt ausser dem Bereiche der Geschichte, die zweite ist ein Bestandtheil der biblischen Archäologie, die dritte aber gehört der Geschichte so wesentlich an, dass sie nur ihrer besondern Wichtigkeit und Schwierigkeit wegen als integrirende Disciplin behandelt werden mag[3]). — Weil endlich die Geschichte des alten Bundes sich auch die historische Entwicklung des religiösen Bewusstseins im Bundesvolke, als der subjectiven Befähigung zur Aneignung des objectiv und thatsäch-

lich in der Geschichte und durch die Geschichte sich darstellenden Heiles zum Vorwurf zu machen hat, wird sie auch die Hülfsleistung der biblischen Theologie, die jene Entwicklung in ihrem historisch-genetischen Fortschritt zu behandeln hat, in Anspruch nehmen müssen[4]).

1. Unter den rabbinischen Bearbeitungen der **hebräischen Antiquitäten** verdient besonders R. Moses Ben Maimon (Maimonides) mit seinen beiden Werken יד החזקה (starke Hand) und מורה נבוכים (doctor perplexorum) genannt zu werden. Scharfsinn, Nüchternheit und Verständigkeit sind seine hervorstechenden Merkmale. Unter den christlichen Schriften ist zuerst das grosse Sammelwerk von Blas. Ugolini thesaurus antt. ss. Ven. 1744—69. 34 voll. fol. zu nennen. Ueber den Charakter und den Einfluss des gelehrten und scharfsinnigen, aber alles Tiefsinnes baren Werkes von J. Spencer de legibus rituall. Hebr. l. III (1686) ed. Pfaff Tub. 1732 fol. vgl. Hengstenbergs Beitr. II, S. IV ff. — J. Lundius jüdische Alterthümer (1704), mit Anm. von Wolf Hamburg 1732 fol., weitschichtig, fromm, rabbinische Gelehrsamkeit, doch aus zweiter Hand, ohne Kritik. — J. G. Carpzovii apparatus hist.-crit. antiquitt. sacri codicis et gentis Hebr. 1748. 4. ein gründlicher, gelehrter Commentar zu Godwin's Moses et Aaron. — Die von Spencer eingeschlagene Bahn verfolgte weiter J. D. Michaelis in s. mosaischen Rechte Frankf. 1770 ff. 2. Aufl. 1793. 6 Bde., ein reichhaltiges, fleissiges und scharfsinniges, dabei aber bis zur Albernheit altkluges, waschhaftiges und alle Tiefen verflachendes Werk, vgl. Hengstenberg l. c. S. XIII ff. — K. Rosenmüller Handbuch der bibl. Alterthumskunde in 7 Theilen (nur Geographie und Naturgeschichte enthaltend) 1823 ff., u. desselben das alte und das neue Morgenland 6 Bde. Leipz. 1818 ff., fleissige und brauchbare Compilationen des bis dahin vorhandenen Materials. — J. Jahn biblische Archäologie. 3 Theile. Wien 1824 f. Neuere Lehrbücher sind vorhanden von Pareau 1817; Scholz 1834; Kalthof 1840; Allioli 1842; de Wette 3. Aufl. 1842. Als besondrer Zweig der bibl. Alterthumskunde ist die bibl. Naturkunde nach ihren einzelnen Gegenständen behandelt in Celsii hierobotanicum. Ups. 1745; Sam. Bochart hierozoicon (1663), neuste Ausg. von Rosenmüller Leipz. 1793—96. 3 Bd. 4. (eine fast unerschöpfliche Schatzkammer der exquisitesten und vielseitigsten Gelehrsamkeit); endlich J. Jac. Scheuchzer physica s. oder heil. Naturwiss. der in d. heil. Schrift vorkommenden natürl. Sachen 5 Bd. fol. Augsb. 1731—79. Einen Auszug daraus lieferte Donat. 3 Bd. 4. Leipz. 1777—79. In Beziehung auf die Medicin vgl. J. P. Trusen, Darstellung d. bibl. Krankheiten und der auf die Medicin bezüglichen Stellen der heil. Schrift Posen 1843; und J. B. Friedreich, zur Bibel, naturhist., anthropolog., und medicin. Fragmente. Nürnb. 1848. 2 Bde.

2. Der Boden, auf dem sich unsre Geschichte entwickelt, ist Palästina, das heilige Land. Ausserdem kommen für einzelne vorübergehende Momente noch Aegypten, Arabien und die westasiatischen Kulturländer in Betracht. Die Literatur der **biblischen Geographie**, soweit sie Palästina betrifft, ist vollständig angegeben in Robinson's Reisebericht I, S. XVI ff. Quellen und Hülfsmittel zur Erforschung der geographischen Interessen unsrer Geschichte liefern ausser der Bibel, dem Josephus, dem Talmud und den griech. u. römischen Historikern und Geographen besonders noch: Die tabula Theodosiana od. gew. Peutingeriana gen., ein der Regierungszeit des Kaisers Theodosius d. Gr. angehöriges Verzeichniss (eine Art roher Karte) der Militairstrassen des römischen Reiches und der Entfernungen zwischen den Städten, die sich lange im Besitze des Staatsmannes Peutinger befand und jetzt auf der kaiserlichen Bibliothek zu Wien ist Einen

vollständigen Abdruck lieferte Mannert. Leipzig 1829 fol., — der Palästina betreffende Abschnitt findet sich bei Reland Paläst. p. 421. — Eusebii onomasticon urbium et locorum s. scr., nur in lateinischer Uebersetzung von Hieronymus. Ausg. von J. Clericus in Nic. Sanson's geogr. s. Amstd. 1707. — Das Itinerarium Antonini Augusti enthält ein Verzeichniss von Namen und Entfernungen aus dem 4. Jahrh. Vgl. bei Reland l. c. p. 416 ff. Seitdem ist das heilige Land durch alle Jahrhunderte von sehr vielen Reisenden besucht und beschrieben worden. Die für die historisch-geographische Kunde des Landes am meisten fruchtbringenden Reisen neuerer Zeit sind die von Carsten Niebuhr in den Jahren 1761—67; Ulr. Jak. Seetzen 1803—10; J. L. Burkhardt 1810—16; G. H. v. Schubert 1839. 40; Jos. Russegger 1835—41, und vor allen die von Ed. Robinson, Prof. zu Neu-York, der im J. 1838 in Begleitung des der Sprache sowohl wie der Sitten des Landes höchst kundigen Missionars E. Smith, nach den sorgfältigsten Vorbereitungen und unter den günstigsten Verhältnissen, einzig zu dem Zwecke, die schwierigsten Partien der biblischen Geographie an Ort und Stelle zu untersuchen, Palästina und die südlich angrenzenden Länder besuchte. Das von Robinson herausgegebene Tagebuch dieser Reise ist ein opus palmare, welches die bis dahin noch immer obwaltenden Schwierigkeiten zum grossen Theil glücklich und befriedigend gelöst und viele von der Kritik eben wegen dieser Schwierigkeiten verdächtigte Partien der biblischen Geschichte aufgeklärt nnd gerechtfertigt hat. Das ausführliche Reisewerk v. J. Wilson, der 1843 die heil. Stätten bereiste, (The lands of the Bible. 2 voll. Edinb. 1847) erreicht zwar bei Weitem nicht die Gediegenheit seines amerikanischen Vorgängers, ist aber doch vielfach beachtungswerth. — Const. Tischendorf's Reise (1844) verfolgte zunächst andre wissenschaftliche Zwecke und hat nur gelegentlich antiquarisch-geographische Fragen erörtert. — F. A. Strauss und W. Krafft unternahmen 1845 eine Reise, als deren Frucht sie eine besondre Abhandlung über den Sinai und etwa 30 neu aufgefundene Ortslagen zu veröffentlichen verheissen haben. —

Die besten Hand- und Lehrbücher der bibl. Geographie sind: Hadr. Reland, Palästina ex monum. vett. illustr. Traj. Bat. 1714. 4, noch immer ein klassisches Hauptwerk. — A. Fr. Büsching, Erdbeschreibung Th. V. Altona 1785. — K. Ritter, Erdkunde. 2. Aufl. Bd. XIV. XV (1. 2). XVI (1. 2). Berlin 1848 ff. (Sinaihalbinsel, Palästina u. Syrien) hat mit unbedingter Meisterschaft den gesammten Stoff aller bisherigen Untersuchungen und Forschungen zu einem grossartigen wissenschaftlichen Ganzen verarbeitet. — K. von Raumer's Palästina. 3. Aufl. Leipzig 1851, ein sehr sorgfältig bearbeitetes und nicht minder durch wissenschaftliche Tüchtigkeit als durch christlich-religiösen Ernst sich auszeichnendes Handbuch. — Das zu Allioli's bibl. Alterthumskunde gehörige Werk von L. El. Gratz: bibl. Erd- und Länderkunde bleibt hinter den wissenschaftlichen Forderungen der Gegenwart zurück. — Populär gehalten, aber dennoch von nicht geringem Werthe ist die vom Calwer Verein herausgeg. bibl. Geographie 6. Aufl. 1846. Brauchbar ist auch die fleissige Arbeit von Fr. Arnold Palästina. Halle 1845. —

Die besten Karten des heiligen Landes vor Robinson waren die von Grimm und Berghaus, die aber wegen der zahlreichen Berichtigungen und Bereicherungen der frühern Ansichten durch das Robinson'sche Werk ihre Bedeutung verloren haben. Zu dem Robinson'schen Reisewerke arbeitete H. Kiepert die nöthigen Karten mit grosser Sorgfalt und Genauigkeit aus. Seitdem erschienen eine Menge die neusten Forschungen verbreitender Karten. Kiepert reducirte die Robinson'schen Blätter mit Hinzufügung des Ostlandes (herausgeg. von Ritter. Berlin 1842, in bericht. Ausg. 1844). Nach weit grösserm Massstabe ist C. Zimmermann's (zu K. Ritter's Erdkunde gehörige) Karte von

Syrien und Palästina. Berl. 1850. in 15 Blättern ausgeführt. Unter den übrigen Karten sind auszuzeichnen die von Kutscheit. Berlin 1843 und die von K. v. Raumer und Fr. v. Stülpnagel. Weimar 1844, welche letztere durch Nebenkarten das geographische Bedürfniss für die ganze Bibel geschickt zu befriedigen sucht.

3. Für mathematische und technische **Chronologie** sind classisch: L. Ideler's ausgez. und gründl. Werke: Handbuch der mathematischen und technischen Chronol. 2 Bd. Berlin 1825 f., und dessen Lehrb. d. Chron. Berlin 1831. Vgl. auch W. Matzka die Chronol. in ihrem ganzen Umfange. Wien 1844. — Für die gesammte historische Chronologie und namentlich auch für deren Beziehungen zur biblischeu Geschichte sind besonders wichtig die Chronographien des Jul. Africanus und des Eusebius. Das Werk des Erstern ist ganz verloren gegangen, aber von Eusebius vielfach benutzt in dessen Chronicon oder *παντοδαπὴ ἱστορία*. Doch ist das Original auch dieses wichtigen Werkes verloren und nur Bruchstückweise in den Schriften des Syncellen Georgius aufbewahrt. Eine lateinische Uebersetzung und Ueberarbeitung des zweiten Buches des eusebianischen Chronicons stammt von Hieronymus her. J. J. Scaliger versuchte in seinem thesaurus temporum eine auf den mühsamsten Studien und den scharfsinnigsten Combinationen beruhende Wiederherstellung des Ganzen. Dagegen ist seit einigen Jahrzehnten in Konstantinopel eine aus dem Original geflossene armenische Uebersetzung entdeckt und von Aucher so wie von Aug. Mai herausgegeben worden. (Vgl. Niebuhr histor. Gewinn aus der armenischen Chronik des Eusebius in dessen kleinen Shriften. Erste Sammlung. Bonn 1828.) — Das chronicon paschale, im Kreise der byzantinischen Historiographie entstanden, enthält eine nach Paschafesten geordnete Chronologie von Erschaffung der Welt bis zu den Zeiten des Kaisers Heraklius. Ausgg. von du Fresne. Paris 1689, fol. u. von Dindorf. Bonn 1832. — Zu erwähnen ist noch das jüdische chronicon mundi majus et minus (סדר עולם רבא und זוטא) hebr. Amstd. 1711. 4.; lat. mit Comm. von J. Meyer Amsterd. 1649. 4. Das erstere reicht bis zu den Zeiten des Kaisers Hadrian. Als Verfasser wird angegeben R. Jose Ben Chilpeta um 130, Lehrer des R. Jehudah Hakkadosch, des Sammlers der Mischnah. Jünger ist das Seder Olam sutha. —

Die gesammte Chronologie bearbeiteten die gewaltigen Werke von J. J. Scaliger, de emendatione temporum Par. 1583 fol.; Seth. Calvisius, opus chronologicum. Lips. 1605. 4.; — Dion. Petavius, opus de doctr. temporum Par. 1627. 2 voll. fol., edid. et auxit J. Harduin Antv. 1723. 3 voll. fol.; — J. Marsham canon chronicus aegypt. ebr. graec. Lond. 1672. — Alph. des Vignoles, chronol. de l'hist. s. et des histt. étrang., qui la concernent, dépuis la sortie de l'Egypte jusqu'à la captivité de Babyl. Berl. 1738. 2 voll. 4. — (Fr. Clemencet) l'art de vérifier les dates histor. Par. 1818 ff. —

Die biblische Chronologie ausschliesslich oder wenigstens hauptsächlich bearbeiteten: Camp. Vitringa hypotyposis hist. et chron. s. edit. noviss. Havniae 1774; — Alph. de Vignoles chronologie de l'hist. s. depuis la sortie de l'Egypte jusqu'à la captivité de Bab. Berl. 1738. 2 voll. 4. — Alb. Bengel ordo temporum (1741), ed. II. cur. Fr. Hellwag Stuttg. 1770. — R. Chr. von Bennigsen, bibl. Zeitr. des alt. u. neuen Test. Leipz. 1778. 4. — J. G. Frank nov. syst. chron. fundamentalis mit Vorr. von Gatterer. Göttg. 1778 fol., — ein deutscher Auszug daraus erschien Dessau 1783. — J. N. Tiele Chronologie des A. T. bis zum ersten Jahre des Koresch. Bremen 1839; — A. Archinard la chronol. sacrée basée sur les découvertes de Champollion. Par. 1841. — G. Seyffarth chronol. sacra, Untersuchungen über d. Geburtsjahr des Herrn und die Zeitr. d. A. u. N. T. Leipz. 1846.

Anmerk. Die christliche Aera für die alttestamentliche Geschichte in Anwendung zu bringen, wird nur durch die Synchronistik mit Thatsachen der Profangeschichte, die chronologisch vollkommen sicher gestellt sind, möglich. Dies ist aber erst bei dem Zusammentreffen mit der persischen Geschichte der Fall, und grade hier verlässt uns die selbständige biblische Chronologie. Die Zeitrechnung der vorpersischen Zeiten liegt noch sehr in Dunkel und Unsicherheit, dass ihr schon darum kein regelnder und berichtigender Einfluss auf die biblische Zeitrechnung beigelegt werden darf. Es gilt dies nicht nur von der assyrischen und babylonischen Zeitrechnung, wo erst noch abgewartet werden muss, ob und wie viel sichre chronologische Aufschlüsse die Denkmäler der Euphrat- und Tigrisländer uns geben werden, — sondern es gilt auch noch ebensosehr von der ägyptischen Zeitrechnung, deren Ergebnisse, wenn überhaupt hier schon von Ergebnissen die Rede sein kann, immer noch so schwankend, unsicher und zweifelhaft sind, dass die Zeit noch ferne zu sein scheint, wo nach ihr die alttestamentliche Zeitrechnung geprüft und gemessen werden kann.

Zwar glaubt Bunsen in dem unten anzuführenden ägyptologischen Werke aus der Vereinigung der Angaben der Monumente mit den Dynastienkatalogen Manetho's und der griechischen Chronographen eine bis ins 4. Jahrtausend vor Christo hinabreichende völlig gesicherte ägyptische Chronologie liefern und darnach die Zeitrechnung der übrigen Völker, und auch die biblische (die, weil sie, wenigstens für die Zeit vor Salomo, nicht Resultat der Ueberlieferung, sondern nur der Forschung sei, jeder mit bessern Mitteln ausgerüsteten anderweitigen Forschung weichen müsse, vgl. Bunsen I, 228) berichtigen zu können. Aber dass es noch lange nicht daran sei, beweisen auf das Entschiedenste die durchgreifenden Widersprüche in den Principien, wie in den Resultaten der namhaftesten Aegyptologen, wie sich bald herausstellt, wenn man die Werke von Champollion, Bunsen, Lepsius, Böckh, geschweige denn des von ihnen gewiss allzusehr missachteten Seyffarth mit einander vergleicht. Die Zuversichtlichkeit, mit der namentlich Bunsen und Lepsius ihre auf willkürlichen Combinationen und unerwiesenen Voraussetzungen ruhenden Hypothesen für zweifellose Wahrheit ausgeben, kann uns nicht im Mindesten irre machen, und wir glauben in vollem wissenschaftlichen Rechte zu sein, wenn wir vorläufig noch an der biblischen Zeitrechnung, deren Zuverlässigkeit durch alle bisherigen Zweifel an ihr noch nicht erschüttert ist, festhalten.

Einen beachtenswerthen Ausgleichungsversuch zwischen ägyptischer und biblischer Zeitrechnung hat J. Chr K. Hofmann (über ägypt. und israel. Zeitr. Nördl. 1847) gemacht. Während Bunsen und Lepsius Menes, den ersten geschichtlichen König Aegyptens, bis 4000 Jahre vor Christo, also nach biblischer Zeitrechnung bis in die Zeit Adams, hinaufrücken, sucht Hofmann nachzuweisen, dass in den manethonischen Dynastienlisten drei verschiedene Berechnungsweisen der Zeit von Menes bis Psammenit, jede zu 1651 Jahren in einander gemischt seien, wodurch es ihm gelingt, den Menes wieder aus der Zeit Adams in die Zeit Abrahams zu versetzen.

Um für die biblische Zeitrechnung der vorpersischen Zeit die christliche Aera in Anwendung bringen zu können, müssen wir nach Maassgabe der biblisch-chronologischen Data von Cyrus und dem Ende des babylonischen Exils an rückwärts rechnen. Aber die Einigung dieser Data bietet so viele Schwierigkeiten dar, dass sie an vielen einzelnen Puncten gründlicher und ausführlicher Untersuchungen bedarf, die füglich nur an ihrem Orte in der Geschichtsdarstellung vorgenommen werden können. Es wird demnach das Gerathenste sein, dem Faden der biblischen Chrono-

logie einfach zu folgen, die Schwierigkeiten, wo sie vorkommen, zu beleuchten, bis zum babylonischen Exil hin nach Jahren der Welt zu rechnen, und dann die christliche Aera eintreten zu lassen. Erst wenn am Ende unseres Werkes alle Schwierigkeiten einzeln beleuchtet sind, mag ein chronologischer und synchronistischer Anhang das Gesammtresultat, auch auf die vorpersischen Zeiten angewandt, in übersichtlicher Weise darstellen.

4. Ueber Aufgabe, Charakter und Geschichte der **biblischen Theologie** vgl. das treffliche Schriftchen von G. Fr. Oehler Prolegomena zur Theologie des A. T. Stuttg. 1845, der Vorläufer einer vielversprechenden Bearbeitung dieser Wissenschaft. Die bisherigen bedeutendern Bearbeitungen sind: C. T. Ammon bibl. Theol. 2. Aufl. 3 Bd. Erlang. 1801. 02; — G. Ph. Ch. Kaiser bibl. Theol. 3 Bde. Erlang. 1814—21; — W. M. L. de Wette bibl. Dogmatik A. u. N. Test. Berlin 1813; — L. F. O. Baumgarten-Crusius Grundzüge der bibl. Theol. Jena 1828; — D. G. C. v. Cölln's bibl. Thelog. herausgeg. von D. Schulz 2 Bd. Leipz. 1836. Der erste Band enthält die alttest. Theol. — Auf Hegel'schen Offenbarungsbegriff construiren die A. Tl. Religionsgeschichte a priori: W. Vatke bibl. Theol. Bd. I. Berlin 1835 und Bruno Bauer Kritik der Geschichte der Offenbarung (auch unter dem Tit: Die Religion des A. T.) 2 Bd. Berl. 1838. Vatke lässt die israelitische Religion vom Naturdienst ausgehen und erst unter den spätern Propheten sich zum Jehovismus ausbilden. Aehnliche Tendenz hat K. Chr. Plank, die Genesis des Judenthums, Ulm 1843, wonach die israelit. Religion sich aus dem chaldäischen Feuerdienst, der mit dem Molochskultus identisch genommen wird, hervorgerungen hat. Ihren Höhepunkt erreichte diese Richtung in den Schriften von Daumer (der Feuer- u. Molochsdienst d. alt. Hebr. 1842) und Ghillany (die Menschenopfer der alt. Hebr. 1843), wo sie aber auch zur äussersten sich selbst richtenden Abgeschmacktheit umschlug.

Während die vorstehenden Werke sämmtlich der rationalistischen, den religiösen Gehalt des alten Test. mehr oder minder verkennenden Richtung angehören, ist das Werk von J. Chr. Fr. Steudel Vorlesungen über d. Theol. des A. T., herausgeg. von G. Fr. Oehler, wie alle Leistungen des verdienten Mannes, ausgezeichnet durch einen in jener Zeit noch so seltenen richtigen Respect vor der göttlichen Offenb. im alten Bunde. Gediegener noch sind H. A. Chr. Hävernick's Vorlesungen über die Theol. d. alten Test., herausgeg. von H. A. Hahn, Erlang. 1848, obgleich auch hier die Mängel solcher nicht von den Verfassern selbst für den Druck bestimmten Vorlesungen merklich sind. Mit sehnlichem Verlangen sehen wir der längsterwarteten Bearbeitung dieser Wissenschaft von Oehler in Breslau entgegen. Die biblische Dogmatik von J. L. S. Lutz, nach dessen Vorles. herausgeg. von Rüetschi. Pforzheim 1847, zeugt von grosser wissenschaftlicher Befähigung und erbaut sich auf den mit Besonnenheit und Mässigung angewandten Principien und Resultaten der modernen Kritik der heiligen Schriften. Ein Werk von wahrhaft bahnbrechender und epochemachender Bedeutung, so viel in der Ausführung des Einzelnen auch Verfehltes erkannt werden mag, ist J. Chr. K. Hofmann's Schriftbeweis. Erste Hälfte. Nördl. 1852.

Den Kern der A. Tl. Theologie, die Christologie, behandelte in rein exegetischer Weise E. W. Hengstenberg, Christologie des alten Testam., 3 Bde. Berlin 1829—35, ein Werk, welches die gesammte gläubig-wissenschaftliche Bewegung auf dem Gebiete des A. T. hervorgerufen und flüssig gemacht hat. Von epochemachender Bedeutung ist J. Chr. K. Hofmann's Weissagung und Erfüllung im alten und neuen Test. 2 Bde. Nördlingen 1841. 44, ein Werk, das zwar im Einzelnen mehrfach durch willkürliche Exegese zum Widerspruch auffordert, aber durch die bahnbrechende Energie, mit welcher

es in Theorie und Praxis auf die wissenschaftliche Nothwendigkeit dringt, Weissagung und Geschichte in ihrer steten, organischen Einheit und Bezüglichkeit zu erfassen, mit sich fortreisst und dadurch belebend, fördernd und neugestaltend in die Entwicklung der alttest. Theologie einzugreifen verspricht. Vgl. die treffliche Beurtheilung der Hofmann'schen Richtung und Leistung von Delitzsch in s. Schr.: „Die bibl. proph. Theol., ihre Fortbildung durch Chr. A. Crusius und ihre neuste Entwicklung seit der Christol. Hengstenberg's. Leipz. 1845. — Die Schriften von J. J. Stähelin, die mess. Weissag. des alten Testam., ihre Entstehung, Entwicklung und Ausbildung. Berlin 1847, — und Fr. Düsterdieck, de rei propheticae in vet. Test. quam universae tum messianae natura ethica. Gottg. 1852 geben unter mehrfacher Anerkennung der Hofmann'schen Auffassung nur dürftige Skizzirungen des Stoffes. A. Schumann's Christus oder die Lehre des alten und neuen Testam. von der Person des Erlösers. Gotha 1852 (Bd. I, 1—125: Alttest. Christologie), will auf offenbarungsgläubigem Standpuncte stehen, ohne indess die alttest. Schriften als reine Offenbarungsschriften anzuerkennen. — Katholischerseits ist zu nennen: das freisinnige, halbrationalistische Schriftchen von Jos. Beck, üb. d. Entwickl. und Darstellung der messian. Idee in d. h. Schr. des alten Bundes. Hannover 1835, und die zwar streng offenbarungs- und traditionsgläubigen, aber bei allem Fleisse wissenschaftlich-ungenügenden Schriften von Fr. Herd, Erklär. d. messian. Weissag. im alten Bunde. I, 1. 2. Regensb. 1837. 45. und J. Bade, Christologie d. alt. Testaments. 3 Bde. Münster 1850 ff.

§ 16. Die kanonischen Schriften des alten Testamentes sind die wichtigsten und eigentlichsten, aber deshalb doch nicht die einzigen Quellen, welche der Geschichtschreiber des alten Bundes zu erforschen und auszubeuten hat. Ihnen stehen nach der Zeit ihrer Abfassung und noch mehr nach dem Geiste der in ihnen waltet, am nächsten die alttestamentlichen Apokryphen, in welchen sich die Nachklänge und Nachwirkungen des Geistes, aus dem die kanonischen Bücher hervorgegangen sind, in relativer Reinheit und Kraft aussprechen[1]). Wichtiger dennoch, obwohl dies Letztere nicht zu ihrem Lobe gesagt werden kann, sind für unsre Zwecke die Schriften des Fl. Josephus, für die politischen Gestaltungen der nachprophetischen Zeit fast die einzige zuverlässige Quelle[2]). Der Talmud liefert manche willkommen ergänzende Notizen und ist noch immer nicht gehörig ausgebeutet[3]). Einheimische Denkmäler, sonst eine so wichtige Quelle der Geschichte, fehlen hier fast gänzlich[4]); wogegen mehrere auswärtige, namentlich ägyptische Monumente mehrfach über einzelnes hier in Betracht Kommende ein dankenswerthes Licht verbreiten, und auswärtige Schriftsteller für die mit der Profangeschichte zusammentreffenden Puncte nicht zu verachtende Hülfsmittel liefern[5]).

1. Gegen die protestantischen, zum Theil sehr heftigen Angriffe auf die Glaubwürdigkeit der **alttestamentl. Apokryphen** (vgl. besonders Rainold censura librorum apocryphorum V. T. adv. Pontificios, inpr. Rob. Bellarminum 2 Bd. 4. Oppen-

eim 1611; und Eichhorns und Bertholds Einleitungen) ist die historische Zuverlässigkeit derselben von katholischen Theologen mit besonderm Geschick — ohne jedoch allenthalben überzeugen zu können — von B. Welte spez. Einl. in die deuterokanon. Schr. des A. T. Freiburg 1844, vertheidigt worden. Vgl. auch Aloys. Vincenci sessio IV. conc. Trident. vindicata s. introd. in scripturas deut. can. V. T. Romae 1842—44. — Ein exegetisches Handbuch zu den Apokr. haben O. F. Fritzsche und W. Grimm begonnen. (Erste Lieferung. Leipz. 1851.)

2. Flavius Josephus, (der jüdische Livius) war der Sohn eines jüdischen Priesters Matathias, von der Secte der Pharisäer, geb. 37 n. Chr. In den 20 Bb. seiner ἀρχαιολογία Ἰουδαική führt er die Geschichte des jüdischen Volkes bis zur Zeit des Kaisers Nero. Eine früher geschriebene Geschichte des jüdischen Krieges, dessen Augenzeuge er als jüdischer Feldherr war, setzt die Geschichte bis zum Untergange des jüdischen Staates fort. Ausserdem schrieb er noch zwei (apologetische) Bücher contra Apionem, einen alexandrinischen Gegner der Juden. Die beste Ausgabe seiner Werke ist von Sigb. Haverkamp Amstel. 1726. 2 voll. fol., welche die ganze damalige Literatur über Josephus in sich aufnahm, — von Fr. Oberthür, Leipz. 1782—85, 3 Bde., von K. E. Richter (den blossen Text darbietend), Leipz. 1826 f. 6 voll., und neuerdings von Dindorf, Par. 1847. Eine Stereotypausg. des Textes erschien bei Tauchnitz 6 Bde. Lpz. 1850. — Ueber die historische Zuverlässigkeit und den Werth seiner Schriften ist früher viel gestritten worden. Als leidenschaftliche Gegner traten besonders Caes. Baronius, Leo Allatius und Harduin auf, wogegen Scaliger, Gerh. Voss und Casaubonus seine enthusiastischen Verehrer waren. Er hat die biblische Geschichte vielfach aus der Sage erweitert, auch willkürlich umgestaltet, aber auch Mehreres zu ihrer Erläuterung beigetragen und sie für die politische Beziehung bisweilen willkommen ergänzt. Das Hauptziel, das er verfolgte, war, sein Volk und dessen Geschichte den gebildeten Römern in ein bessres Licht zu setzen. Daher sein Bestreben, die Knechtsgestalt desselben zu verbergen, glänzende Farben aufzutragen, das Wunderbare, wo es den Heiden Anstoss erregen konnte, abzustreifen und die Schattenseite (was ihm nämlich als solche erschien) zu verhüllen, den Patriarchen etc. schon eine Weisheit zuzuschreiben, wie sie die Griechen erst in den gebildetsten Zeiten besassen u. s. w. Obschon daher für die ältere Zeit theils nicht zuverlässig, theils nicht bedeutend, ist er für die nachexilischen Zeiten von höchster Wichtigkeit; vgl. K. v. Raumers Paläst. 3. Aufl. S. 428 ff. („Die Glaubwürdigkeit des Josephus.")

Dagegen sind die zahlreichen Schriften des alexandrinischen Juden **Philo** (geb. 20 v. Chr.) wegen seiner Unkenntniss der hebräischen Sprache, seiner Neigung zu allegorisiren und seines Bestrebens, platonische Philosophie und A. Tl. Anschauung zu identificiren, für unsere Zwecke fast ganz unbrauchbar. Die beste Ausgabe von Thom. Mangey 2 voll. fol. London 1742; einen neuen Abdruck des Textes mit latein. Uebers. besorgte Pfeiffer 5 Bd. 8. Erlang. 1785—92; eine vollständige Ausgabe des griechischen Textes allein Richter Leipz. 1828—30. 8 Bd. Eine Stereotypausg. des Textes erschien bei Tauchnitz. Lpz. 1851 ff.

3. Der **Talmud** (d. i. Lehre) ist für die Verfassung und Entwicklung des nachbiblischen Judenthums eine wichtige Quelle. Er enthält ein System aller religiösen und bürgerlichen Gesetze der Juden, wie sich dieselben seit dem Abschluss des alttest. Kanons durch die Traditionen und Satzungen der jüdischen Schriftgelehrten festgestellt haben. Die Bestandtheile der jüdischen Tradition sind zwiefach: 1) die Halacha (i. e. Regel, Richtschnur) ist die autorisirte, als authentisch geltende Auslegung des Gesetzes. Sie ist bin-

dend und darf nicht bestritten werden. Die Haggada (i. e. Gesagtes, Erzähltes) dagegen bezeichnet ursprünglich die Privatauslegung der Gelehrten, die bestritten werden darf. Sie ist daher bloss Gesagtes, nicht auch zugleich Schemata (d. i. Gehörtes, in der Schule Gelehrtes). Da sie sich vorzugsweise mit allegorischer Auslegung befasst und sich deshalb meist in Parabeln, Fabeln, Sagen etc. einkleidet, so ist der Ausdruck Haggada häufig = Parabel, Fabel, Erzählung. Der **Talmud** (d. i. Lehre) hat es nun besonders mit den Halachot zu thun. Er besteht aus zwei integrirenden Haupttheilen: Die Mischna (δευτέρωσις, lex repetita), sie bildet den Text des Ganzen und enthält die ursprünglichen Ueberlieferungen und Satzungen der ältesten Schule, und die Gemara (i. e. perfectio, perfecta doctrina), welche den spätern ausführlichen Commentar zur Mischna enthält. Die **Mischna** entstand gegen Anfang des 3. Jahrh. durch Rabbi Juda Hakkadosch, einen Anhänger der Hillel'schen Schule und Vorsteher der Hochschule zu Tiberias. Sie besteht aus sechs Sedarim (Reihen, Ordnungen), die wiederum in Mesiktot oder Tractate zerfallen. Jedes Seder führt einen den Gesammtinhalt bezeichnenden Namen, z. B. Serain (Samen), Mond (Festzeiten) etc. Alle sechs Sedarim umfassen im Ganzen 63 Tractate mit besondern vom Inhalt entlehnten Namen (z. B. Benachot, Kelaim etc.). Eine vortreffliche Ausgabe der Mischna mit latein. Uebers. und den Commentaren des Maimonides und Bartenora besitzen wir von Surenhuis. Amst. 1698—1703. 6 voll. fol., — eine deutsche, sehr ungelenke Uebersetz. des blossen Textes von Rabe. Ansp. 1761—63. 6 Bde. 4. — Die **Gemara** ist eine doppelte, eine palästinensische (jerusalemische) und eine babylonische. Jene gelangte viel früher zum Abschluss, nach der gewöhnlichen Angabe schon im 3. Jahrh. durch R. Joachim; doch finden sich Beziehungen auf spätere Personen und Thatsachen (Diocletian, Julian). Die babylonische Gemara, im 6. Jahrh. durch R. Asche und R. Jose redigirt, ist ein wahrhaft riesiges Werk, in welchem der minutiöseste Sammler-, Ausleger- und Forscherfleiss dreier Jahrh. vereinigt ist. Wegen der hohen Blüthe der babylonischen Hochschule und des gleichzeitigen Verfalls der palästinensischen erhielt die babylonische Gemara ein ungleich überwiegendes Ansehen, und sie ist es, die jetzt vorzugsweise Talmud genannt wird. Alle Versuche, durch Herausgabe des Talmuds mit Uebers. denselben auch den christl. Gelehrten zugänglich zu machen, sind bisher gescheitert. Der Abbé L. Chiarini unternahm eine französische Ausg, Par. 1831, von der nur zwei Bände 8. erschienen. Nicht gedeihlichern Fortgang nahm das Unternehmen des gelehrten Juden Dr. Pinner, den babylon. Talmud mit deutscher Uebers. in 28 Foliobänden herauszugeben. Es erschien nur der erste Band (Berl. 1842). Vgl noch Pinner, Compendium des hierosolymit. und babyl. Talmud. Berl. 1832. 4. Seb. Rave de eo quod fidei merentur monumenta Judaeorum sacris in antiquitt. bei Oelrichs diss. I, §.

4. Was uns an einheimischen **Denkmälern** etc. zu Gebote steht, beschränkt sich auf einige jüdische, wegen ihrer Schrift samaritanisch genannte Münzen aus der Makkabäerzeit, einige Ueberreste von den Grundmauern des Tempels und andrer alten Bauten, und auf den Triumphbogen des Titus in Rom mit den Abbildungen der Spolien des Tempels, — worüber das Nähere am gehörigen Orte.

5. Die **auswärtigen Völker**, deren Geschichte sich mit der unsrigen berührt, und über welche wir auch sonstige Nachrichten haben, sind die Aegypter, Phönizier, Assyrier, Babylonier, Perser, Griechen und Römer. Unter den **ägyptischen Quellen** stehen an Authentie und Glaubwürdigkeit die seit der französischen Expedition näher bekannt gewordenen **Monumente** oben an. Die mühsamsten, sorgfältigsten Studien gelehrter Franzosen, Italiener, Engländer und Deutschen haben bereits über Erwartung vielen Erfolg gehabt. Die Hauptschriften sind Description de l'Egypte ou

recueil des observations et des recherches, qui ont été faites en Egypte pendant l'expédition de l'armée française. Par. (1809 ff.) 1821 ff. — Champollion, monumens de l'Egypte et de la Nubie. Par. 1837 ff. (vgl. die Recens. von Gesenius in der hall. Lit. Zeit. 1842 Nr. 110 f. 145 ff.). — Ippolito Rosellini, i monumenti dell' Egitto e della Nubia, designati della spedizione scientif. letteraria Toscana in Egitto. Pisa 1832 ff. 5 Bde. — Wilkinson manners and costums of the ancient Egyptians Lond. 1837. 3 Bd. Ergänzend und vervollständigend bearbeitete den in diesen Werken gebotenen Stoff Jul. Ludw. Ideler (der Sohn) in s. Hermapion s. rudimenta hierogl. vet. Aegyptiorum literaturae II Partes. 4. Lips. 1841. Für die biblische Geschichte und Alterthumskunde wurden diese Schriften ausgebeutet von Taylor illustrations of the Bible from the monum. of Egypt. Lond. 1838, und speciell für die Erläuterung und Apologie des Pentateuches in Hengstenberg, die Bb. Mosis u. Aegypten. Berl. 1841. Seyffarth's zahlreiche ägyptologische Arbeiten sind trotz gründlichster Kenntniss des ägyptischen Alterthums wegen vorgefasster Meinungen (Nativitätsstellungen etc.), die seine ganze Forschung beherrschten, unzuverlässig. — Unvollendet blieb: M. G. Schwartze, d. alte Aeg. oder Sprache, Gesch., Relig. u. Verfass. des alten Aeg. etc. Leipzig 1843. Gr. 4. Bd. I. Abth. 1. 2 (bloss die Sprache behandelnd). — Rich. Lepsius, der sich schon durch Herausgabe des „Todtenbuchs der Aegypter". Lpz. 1842 (aus einem hieroglyphischen Papyrus zu Turin) als tüchtiger Aegyptologe bewährt hatte, wurde an die Spitze der gelehrten preussischen Expedition zur Erforschung der Alterthümer des Nilthales (1842—46) gestellt, und veröffentlicht jetzt die Resultate seiner Forschungen in den „Denkmälern aus Aegypten und Aethiopien." Berl. 1850 ff.

Als einheimischer ägyptischer Schriftsteller wird genannt: **Manetho,** angeblich ein vornehmer Aegypter und Vorsteher der Priesterschaft zu Heliopolis, der im Auftrage des Ptolemaeus Philadelphus mit Benutzung des Tempelarchives s. ägypt. Geschichte schrieb. Sein Werk ist bis auf wenige Fragmente bei Josephus c. Apionem und in des Eusebius chronicon, die sich fast nur auf Dynastienkataloge beschränken, verloren. Ueber die Glaubwürdigkeit des Manetho ist viel gestritten. Hengstenberg in einer Beilage zu dem angef. Werke lässt sein Werk von einem vorsätzlichen Betrüger aus der Zeit der röm. Kaiser, als welchen er sich durch seine groben Verstösse gegen ägypt. Religion, Sitte, Sprache und Geogr. verriethe, hervorgehen, steht indess mit diesem Urtheil sehr vereinzelt da. Vgl. dagegen Bertheau zur Gesch. d. Israelit. S. 227 ff. Böckh's Urtheil (Manetho und die Hundssternperiode Berl. 1845. S. 7) lautet: „Manetho's Glaubwürdigkeit ist bereits jetzt aus den ägypt. Denkmälern bis auf einen gewissen Grad gerechtfertigt, und wird es wahrscheinlich noch mehr." Fast schwärmerisch begeistert für Manetho ist Chr. C. Jos. Bunsen, der ein grosses ägyptologisches Werk begonnen hat, (Aegyptens Stellung in der Weltgeschichte, 3 Bde. Hamb. 1845), in welchem alle vorhandenen ägyptologischen Elemente zu einem harmonisch zusammenschliessenden Ganzen vereinigt, Manetho's Glaubwürdigkeit aufs Glänzendste gerechtfertigt und die ägypt. Geschichte bis auf beinahe 4000 Jahre vor Christo an einem völlig gesicherten chronologischen Faden zurückgeführt und danach die ungewisse Zeitrechnung aller übrigen Völker normirt werden soll. Die drei bis jetzt erschienenen Bände enthalten nur Vorarbeiten. Da schon 8 Jahre vergangen sind, ohne Weitres zu bringen, muss man leider annehmen, dass der Verf. die Fortsetzung und Vollendung dieses Werkes aufgegeben hat. — Ein ebenso hohes Vertrauen wie bei Bunsen hat Manetho auch bei R. Lepsius (die Chronologie der Aegypter. Einleitung und erster Theil: Kritik der Quellen. Berlin

1849. fol.) — Saalschütz (Zur Krit. Manetho's. Königsb. 1849) hält ihn für einen ehrlichen, aber ziemlich kritiklosen Compilator.

Aus der Zeit der röm. Kaiser stammt die ägyptische Geschichte Chäremon's, eines schon im Alterthum wegen seiner Unwissenheit verachteten Schriftstellers. Einige Fragmente mährchenhaften Inhaltes finden sich bei Josephus c. Apion. —

Unter den auswärtigen Schriftstellern des Alterthums über ägyptische Geschichte und Zustände ist ohne Zweifel Herodot der bedeutendste und glaubwürdigste. Er holte sich seine Nachrichten über Aegypten aus dem Munde ägyptischer Priester und verband damit die Resultate eigener Anschauung und anderweitiger Forschung. Viel unbedeutender und unzuverlässiger ist die compilatorische Beschreibung Diodor's von Sicilien, so wie die einseitig idealisirende Darstellung ägyptischer Zustände bei Plutarch. Sehr bedeutend dagegen sind die leider nur allzu dürftigen (sich auf ägyptische Königslisten beschränkenden) Fragmente der Chronographen Eratosthenes und Apollodor, die uns Georgius Syncellus erhalten hat. — Eine Sammlung aller alten Nachrichten und Fragmente über Aegypten besorgte Stroth. (Aegyptiaca. Goth. 1782.)

6. Als einheimische **phönizische Quelle** ist lange angesehen und benutzt worden der Philonische Sanchuniaton: Der Grammatiker Philo Byblius (unter Nero bis Hadrian) gab nämlich eine phönizische Urgeschichte heraus, die er für die Uebersetzung der von ihm wieder aufgefundenen Schrift eines alten phönizischen Weisen Sanchuniaton ausgab. Von Philo's Schrift sind nur Fragmente bei Porphyrius und in des Eusebius praep. evang. übrig. Die neuern Untersuchungen haben aber mit ziemlicher Sicherheit herausgestellt, dass bereits Philo's Machwerk selbst eitel Betrug sei, verfertigt um seinem euhemeristischen Atheismus durch den Mund eines uralten Schriftstellers Eingang zu verschaffen. Noch schlimmer aber steht es jedenfalls mit dem zu seiner Zeit so viel Aufsehen machenden Vorgeben Fr. Wagenfeld's in Bremen (gest. 1846), den vollständigen Philo-Sanchuniathon aus dem portugiesischen Kloster Santa Maria de Merinhao durch Vermittelung eines spanischen Obersten Pereira zu besitzen. Zunächst gab Wagenfeld einen deutschen Auszug aus der angeblichen Handschrift Philo's heraus mit einem Vorworte von G. F. Grotefend, Hannover 1836; dann des Betrugs bezüchtigt und hart bedrängt, liess er endlich den angeblichen griech. Text mit lat. Uebersetzung erscheinen (Brem. 1837), der indess nur wenig und unbedeutend Neues bot, und trotz seiner leichten Schreibart durch grobe grammatische und historische Verstösse den Verdacht des Betrugs bis zur Zweifellosigkeit steigerte. Vgl. K. L. Grotefend, die Sanchuniathonische Streitfrage nach ungedruckten Briefen gewürdigt. Hann. 1836; Schmidt von Lübeck, der neuentdeckte Sanch. Altona 1838; Hengstenberg, Beitr. II, 209 ff.; Movers, die Unächtheit d. Fragm. des Sanchuniaton, in den Bonner Jahrbb. für Theol. und Philos., und dessen Phönizier I, 116 f; H. Ewald, Abhandl. ü. d. Phönikischen Ansichten von d. Weltschöpf. u. den geschichtl. Werth Sanchun. im 5. Bande der Abhandll. d. königl. Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttg. 1851.

Alle Nachrichten über Religion u. Geschichte der Phönizier sind verarbeitet in dem ausgezeichneten Werke von F. C. Movers, die Phönizier Bd. I Bonn 1841, Bd. II, 1. 2 Berl. 1849-50.

7. Als einheimischer **chaldäischer** Schriftsteller ist auszuzeichnen: Berosus, ein Priester des Belus zu Babylon, wahrsch. unter den ersten Ptolemäern. Er schrieb drei Bb. *Βαβυλωνιχά* (wovon nur Fragmente bei Josephus c. Ap. und Eusebius praep. evang. erhalten sind, die Richter 1825 gesammelt herausgab). Für assyrische, medische und babylonische Geschichte sind seine Nachrichten sehr wichtig. Seine urge-

schichtlichen Nachrichten stimmen aber in so auffallender Weise mit den biblischen Angaben der Genesis überein, dass die Annahme einer Benutzung der Letztern sehr nahe liegt. Die unbedeutenden Fragmente eines andern spätern einheimischen Schriftstellers Abydenus (*περὶ τῆς τῶν Χαλδαίων βασιλείας*) bei Eusebius haben auch an sich wenig Werth. — Die griechischen Schriftsteller haben nur wenige gelegentliche und unzuverlässige Nachrichten über assyrische und babylonische Geschichte. Am meisten Ausbeute geben noch die Fragmente des Ktesias. Vgl. Perizonius, origines Babylonicae (noch jetzt ein Hauptwerk); Palmblatt, de rebus Babylonicis. Upsal. 1821; Münter, die Religion der Babylonier. Kopph. 1827; auch Movers, die Phönizier Bd. II, und P. F. Stuhr in seinem Werke über die Religionssysteme des Orients. Berl. 1836.

Altpersische Geschichtschreibung einheimischen Ursprungs ist nicht vorhanden. Der zuverlässigste Gewährsmann ist Ktesias, Leibarzt beim Könige Artaxerxes Mnemon, durch dessen Gunst ihm die persischen Archive für seine geschichtliche Forschung offen standen. Er schrieb 23 Bb. *Περσικά*, deren sechs erste eine Geschichte der assyrischen Monarchie lieferten. Bedeutende Fragmente daraus finden sich bei Diodor, Athenäus, Plutarch, ein dürftiger Auszug bei Photius. Nächst Ktesias sind am bedeutendsten die Nachrichten bei Herodot, Xenophon und Arrian. Eine sorgsame Zusammenstellung aller alten Nachrichten über Persien gab Brissonius de regio Persarum principatu. Arg. 1710. Hyde, de relig. vett. Persarum. Oxon. 1704. Anquetil du Perron brachte 1762 den Zendavesta mit nach Europa und gab 1771 eine franz. Uebers. davon (deutsch von Kleuker. 1776. 3 Bde. 4.). Das Original gab Bournouf in Paris 1828 ff. heraus. Rhode's Religionssystem der alten Baktrier, Perser u. Meder. Frankf. 1826) ist wenig zuverlässig; besser ist die Darstellung in Stuhr's Religionssystemen des Orients.

Eine neue Epoche für die Kenntniss des assyrischen, babylonischen und persischen Alterthums begann, als die Reisenden Le Brun, Niebuhr, Ker Porter, Rich, Schulz etc. eine nähere Bekanntschaft mit den monumentalen Inschriften in jenen Ländern vermittelten. Schon war es gelungen, durch Grotefend's, Bournouf's, Lassen's, Rawlison's, Westergaard's Bemühungen die persischen Keilschriften mit annähernder Sicherheit zu entziffern, als die Ausgrabungen Botta's u. Layard's aus den Trümmerhaufen, welche die Stätte des alten Ninive bezeichnen, die staunenswerthesten Resultate zu Tage zu fördern begannen. Sobald es gelungen sein wird, die verschiedenen Arten von Keilinschriften zu lesen, mit welchen die ausgegrabenen und noch auszugrabenden Monumente bedeckt sind, wird sich uns eine so genaue und allseitige Kenntniss der alten orientalischen Culturvölker und -Staaten erschliessen, wie wir sie nicht einmal über die Griechen und Römer besitzen; und auch über die bibl. Alterthümer wird sich von da aus dann ein neues Licht ergiessen. — Vgl. das grosse Prachtwerk von Flandin und Botta, monumens de Ninive. Par. 5 voll. fol. — A. H. Layard, Niniveh u. s. Ueberreste. Aus d. Engl. v. Meissner. Lpz. 1849; Dess., popul. Bericht über die Ausgrabb. zu Niniveh. Deutsch v. Meissner. Lpz. 1851; W. S. W. Vaux, Niniveh u. Persepolis. Eine Gesch. d. alten Assyriens u. Persiens, nebst Bericht über die neusten Entdeckgg. in dies. Ländern. Aus d. Engl. v. J. Th. Zenker. Lpz. 1852; J. Blackburn, Niniveh, its riscand Ruins, as illustrated by ancient Scriptures and modern Discovery's. Lond. 1850.

8. Für die Berührungen mit der griechischen und römischen Geschichte sind die spätern griech. und röm. Autoren zu vergleichen. Die gelegentlichen Nachrichten derselben über die innre Geschichte der Juden sind aber voll der gehässigsten Entstellungen

und der auffallendsten Missverständnisse. Dasselbe gilt auch von mehrern Schriftstellern, die sich ex instituto mit jüdischer Geschichte beschäftigt haben, wie Alexander Polyhistor, Apollonius Molo, Aristaeus, Artapanus, Eupolemus, Hecataeus Abderita, deren unbedeutende Fragmente sich bei Josephus u. besond. bei Eusebius praep. ev. l. IX. finden. Vgl. Schudt compend. hist. jud. potissimum ex gentilium script. collectum Francof. 1700 und Fr. C. Meier Judaica, Jen. 1832, unvollständige Sammlungen der zerstreuten Nachrichten und Fragm. der Profanscribenten über jüd. Gesch.

Zur Vergleichung des gegenwärtigen Zustandes aller der auswärtigen Länder, die im Gesichtskreise der biblischen Weissagung lagen, mit den Aussprüchen dieser selbst dient: Alex. Keith, die Erfüll. d. bibl. Weiss. aus der Völkergesch. und den Mittheill. neuerer Reisenden. Nach d. 25. Aufl. des engl. Originals ergänzend bearbeit. Stuttg. 1844.

Literatur der Geschichte des alten Bundes.

§ 17. Als erste eigentliche Bearbeitung der alttestamentlichen Geschichte kann die jüdische Archäologie des Flavius Josephus (§ 16, 2) betrachtet werden. Unter den Christen wurde dieselbe zuerst von einem afrikanischen Presbyter des 4. Jahrhunderts Sulpicius Severus compendiös und in der Nachahmung Sallustischer Eleganz bearbeitet. Die Chroniken- und Kirchengeschichtschreiber des Mittelalters erzählten, da sie meist von Erschaffung der Welt begannen, auch die alttest. Geschichte, aber ohne eine Spur von kritischer und wissenschaftlicher Behandlung. Durch die Reformation erwachte neues Leben für die Kirchengeschichte, ohne dass dies jedoch auch der alttest. Geschichte zu Gute gekommen wäre, da diese nicht so durch die religiösen Interessen der Zeit in den Vordergrund gestellt war. Aus der ziemlich zahlreichen Literatur der Annalen des 17. Jahrh., welche das synchronistische Moment der biblischen und profanen Geschichte fast ausschliesslich hearbeiteten, ragt das auch jetzt noch nicht entbehrliche Werk des englischen Bischofs Usher (Usserius) hervor. Die Engländer Prideaux und Shukford (denen sich ergänzend Lange und in neuerer Zeit noch Russel anschlossen) lieferten sehr verdienstliche Arbeiten, welche die Nachrichten der Klassiker über die auswärtigen Völker mit den biblischen Berichten in sachliche und zeitliche Uebereinstimmung zu bringen suchten. Mit Beiseitelassung der Profangeschichte bearbeiteten demnächst die A. Tl. Geschichte, meist im Verein mit der Kirchengeschichte, Jac. Basnage, Camp. Vitringa und Friedr. Spanheim; katholischerseits Natalis Alexander und August. Calmet. Sie alle liess weit hinter sich die treffliche und noch nicht veraltete Geschichte von Buddeus. Rambachs Werk hat mehr fromme und practische als wissenschaftliche Tendenz, und ist für das practische Bedürfniss noch immer beachtenswerth. Die letztgenannten Werke zeichnen sich alle durch Glaubensfestigkeit, so wie durch

Fleiss, Gründlichkeit und Gewissenhaftigkeit in der Forschung aus, aber sie alle leiden auch an der Ungeschichtlichkeit, die der damals herrschende Standpunkt der orthodoxen Theologie mit sich brachte. Begründet war diese Ungeschichtlichkeit besonders in der mechanischen Auffassung des Inspirations- und Offenbarungsbegriffes, der alle menschliche Eigenthümlichkeit und Selbstthätigkeit bei der Aufnahme und Wiedergabe der göttlichen Offenbarung aufgehen und verschwinden liess. Eine Folge davon war die Nichtbeachtung des organischen Fortschrittes in der göttlichen Offenbarung des Heilsrathschlusses, die Verkennung verschiedener (einander ergänzender) Anschauungsweisen der einzelnen Träger der Offenbarung und die Nichtanerkennung der nothwendig noch mangelhaften Heilserkenntniss der Gottesmänner im alten Bunde. Mit dieser unberechtigten Ueberschätzung des Judenthums hing dann andrerseits zusammen eine noch grössere Unterschätzung des Heidenthums, welche allen tiefern Gehalt in demselben und besonders in den heidnischen Religionen verkannte und nur dämonische Finsterniss und Lüge darin sah.

1. Die besten Ausgaben von des Sulpicius Severus sacra historia sind von Schöttgen Lips. 1709 und H. de Prato Veron. 1741. 54. 2 Bd. 4. Einen reichhaltigen aber auch weitschweifigen und wenig geordneten Commentar dazu liefert Chr. Schotanus biblioth. hist. s. V. T. s. exercitt ss. in s. scr. et Joseph. per modum comment. in hist. s. Sulp. Sev. Franequ. 1662. 64. 2 Bd. fol.

2. Humphry Prideaux the old and new test. connected in the history of the Jews and neighbouring nations, from the descension of the kingdoms of Israel and Judah to the time of Christ. 2 Bd. London 1716. 18; deutsch von A. Tittel Dresden 1771. 2 Bd. 4. — Sam. Shukford the sacred and profane hist. of the world connected, from the creation to the dissolution of the Assyrian empir 3 Bd. London 1728—38, deutsch von Arnold Berl. 1731. 38. 3 Bd. 4. Da Shukford aber nur bis zum Tode Josua's gekommen war, so füllte diese Lücke aus: C. G. Lange Versuch ein. Harmonie der heil. u. Profanscrib. in der Gesch. der Welt von den Zeiten der Richter bis zum Untergange des Königreiches Isr. Bayreuth 1775—80. 3 Bd. 4., und später M. Russel the connexion of sacred and profane hist. from the dead of Josua until the decline of the kingdom of Isr. and Judah. Lond. 1827. 2 Bde. —

3. Fr. Spanhemii hist. ecclest. vet. Test. Im ersten Bande sr. opera. Lugd. Bat. 1701 fol.: — Camp. Vitringa, hypotyposis hist. et chronol. s. (1698) u. ö. — Jac. Basnage, hist. du vieux et du nouv. test. Amst. 1704. fol. —

Nat. Alexandre, hist. ecclest. veteris et novi Test. (1676 ff.). Beste Ausgab. Bing. 1784. 20 voll. 4. — Aug. Calmet, hist. de l'anc. et du nouv. test. Par. 1718. 2 voll. 4. — J. Franc. Buddei hist. eccl. V. T. (1715) ed. IV. 1744. 2 Bd. 4. — J. Jak. Rambach, collegium hist. eccl. V. T. oder Discours über die Kirchenhist. d. A. T., herausgegeben von Fr. Neubauer Frkf. 1737. 2 Bd. —

§ 18. Der englische Deismus, der in der ersten Hälfte des 18. Jahrh. sein Blüthenalter hatte, suchte vornehmlich an der biblischen Geschichte sich die Rittersporen der Aufklärung zu verdienen. An ihn schloss sich zunächst der französische Naturalismus (Encyclopädismus) an, indem er die seichte Verstandeskritik seines Vorläufers mit leichtfertigem esprit versetzte. Die tüchtigsten Gegner des Deismus, deren Schriften sich besonders die Rechtfertigung der biblischen Geschichte zur Aufgabe machten, sind Saurin, Stackhouse und Lilienthal. Die Strömung des Zeitgeistes, durch schlechte Apologeten nur gekräftigt, führte die deistisch-naturalistische Aufklärung auch in die deutsche Theologie ein, und brachte sie unter dem Namen des Rationalismus hier fast zu alleiniger Herrschaft. Auch hier war es vorzugsweise wieder das alte Testament mit seinen Wundern und Offenbarungen, gegen welches die Helden der Aufklärung am liebsten mit ihrem kritischen Geschütze zu Felde zogen. Die geistige Impotenz des Rationalismus zeigt sich am deutlichsten darin, dass selbst auch diejenigen Seiten der biblischen und vornehmlich alttest. Geschichte, welche auch für den offenbarungsleugnenden Forscher noch Wahrheit, Bedeutung und Interesse haben, wie z. B. die politischen Beziehungen des israelitischen Volks- und Staatsthums, seine Berührungen mit auswärtigen Völkern u. s. w. bei ihm völlig leer ausgingen. Die ganze rationalistische Literatur bis etwa zum Jahre 1820 hat kaum ein bedeutendes und bleibendes Resultat eigentlich historischer Forschung aufzuweisen. Die rationalistischen Bearbeitungen der alttest. Geschichte aus dieser Zeit haben schon längst alle Bedeutung, wenn sie je etwas der Art gehabt haben, verloren.

Die Orthodoxie hatte ihre letzten trefflichen Ausläufer in Alb. Bengel und Christ. Aug. Crusius. Befruchtet von dem pietistischen Frömmigkeitsprincip, befreit von dem scholastischen Dogmatismus und der mechanichen Geschichtsanschauung der ältern Orthodoxie, dabei doch festhaltend an ihrer kirchlichen Objectivität, wären sie (besonders Crusius, der zuerst die Principien und Ansätze zu einer wahrhaft geschichtlichen Auffassung und Behandlung der Heilsthatsachen geltend machte,) würdig und fähig gewesen, den vielversprechenden Anfang einer neuen Entwicklung theologischer Wissenschaft zu bilden, wenn nur ihre Zeit würdig und fähig gewesen wäre, sie zu fassen und ihnen zu folgen. Die von ihnen angebahnte Richtung musste weichen und einem halbherzigen Supranaturalismus den Kampf gegen die Leugner der Offenbarung überlassen. Doch traten grade für die Bearbeitung unserer Wissenschaft noch einige Männer auf, die noch reichlich des alten Salzes bei sich hatten. Dahin gehört be-

sonders das treffliche, freilich weniger wissenschaftliche als practische Zwecke verfolgende Werk des würtembergischen Prälaten Magn. Friedr. Roos, und das an die unbeugsame Festigkeit der alten Orthodoxie erinnernde Werk des meklenburgischen Predigers Dan. Joach. Köppen. J. Jak. Hess in Zürich lieferte eine umfangreiche Geschichte der Israeliten, welche, wenn auch nicht unberührt von der Gewalt des Zeitgeistes, sich doch durch ihre fromme Ehrfurcht vor dem Worte Gottes, durch das Talent, auch den kleinsten Zug zu einem anziehenden, lebendigen und anschaulichen Gemälde zu benutzen, und durch die Geschicklichkeit, mit welcher sie Planmässigkeit und Fortschritt in der Geschichte (freilich meist im Sinne des hohlen Pragmatismus seiner Zeit) nachweist, auszeichnet und bleibenden Werth hat. — In seine Fussstapfen trat, aber an Tiefe des Geistes und an Kraft des Glaubens ihn bei Weitem nicht erreichend vielmehr in der Mattherzigkeit des dermaligen Supranaturalismus ganz und gar befangen, der Katholik J. Jahn. Dagegen weht uns aus dem Werke des edlen Convertiten Stolberg wieder eine Innigkeit und Freudigkeit des Glaubens an, wie wir sie in dieser Zeit kaum noch anderswo zu finden hoffen dürfen.

1. J. Saurin discours historiques, théologiques et moraux sur les évenemens les plus remarquables du V. et N. Test., fortges. von du Roques u. Beausobre 1720 ff., deutsch mit Anm. und Ergänzungen von F. E. Rambach 4 Bd. 4. Rostock 1752 ff. — Thom. Stakhouse Vertheidig. d. bibl. Gesch. Aus dem Engl. von Fr. E. Rambach 8 Bde. Rostock 1752—58. — Th. Chr. Lilienthal die gute Sache der göttlichen Offenbarung wider die Feinde ders. erwiesen und gerettet 16 Bde. Königsb. 1760—82. (Herder — Briefe üb. d. Stud. d. Theol. I, 4 sagte mit Recht über dies noch immer sehr brauchbare Werk: „Wir haben im Deutschen einen Retter der heil. Schr., den uns Ausländer beneiden dürften, so stille und geräuschlos er lehrte. Seine gute Sache der Offenbarung ist eine Biblioth. von Meinungen für und wider, ein Meer von Gelehrsamkeit und Uebersicht der Einwürfe und ihrer Antworten, ein wahrer מורה נבוכים [Lehrer der Unverständigen] dieser Bücher.“

2. Alb Bengel, l. c. (§ 13, 3). Chr. Aug. Crusius, hypomnemata ad theol. prophet. 3 voll. Lpz. 1764 ff.; — Vgl. das oben § 15, 4 a. Werk von Delitzsch, die bibl. proph. Theol. etc.

3. Magn. Fr. Roos Einleit. in die bibl. Gesch. bis auf Abraham, — und dessen Fussstapfen des Glaubens Abraham in den Lebensbeschreib. der Patriarchen und Propheten. Neue Ausg. Tübing. 1835—38. 3 Bde. — D. J. Köppen, die Bibel ein Werk der göttl. Weissag. 3. Aufl. herausgeg. mit Anm. von J. G. Scheibel. Lpz. 1837. 2 Bde. — J. Jak. Hess, Gesch. d. Israel. vor den Zeiten Jesu. 12 Bde. Zürch 1776—88; Dess. von dem Reiche Gottes. Zürch 1795. 2 Bde; Dess. Kern d. Lehre vom Reiche Gottes. Zürch 1826; Dess. Biblioth. d. heil. Gesch. Frankf. u. Leipz. 1791. 2 Bde. — J. Jahn, bibl. Archäologie (Bd. II, 1. 2: polit. Alterth. nebst hebr. Geschichte. Wien 1800—02). — Leop. v. Stollberg, Gesch. d. Relig. Jesu. (Bd. I—IV, alttestl. Gesch.) Hamb. 1806 ff. —

§ 19. Der alte Rationalismus war trotz aller Unfähigkeit, selbs etwas Tüchtiges zu leisten, und trotz aller Verheerung, die er im Gebiete der Theologie und Kirche angerichtet hatte, dennoch nicht ohne theilweis heilsamen Einfluss auf die theologische Wissenschaft geblieben, und auch die gläubige Betrachtung der Heilsgeschichte hat ihm Förderung zu danken. Sie hatten gelernt, die heilige Schrift und die heilige Geschichte auch, was die alte Orthodoxie nicht vermocht hatte, nach ihrer menschlichen Seite aufzufassen, die dogmatsiche Engherzigkeit und Befangenheit war gewichen, der Inspirationsbegriff hatte seine mechanische Fassung verloren. Dazu kam nun einerseits die religiöse Hebung des Zeitgeistes seit den Befreiungskriegen, und andrerseits auch die gewaltigen Fortschritte, welche die weltlichen Wissenschaften in den ersten Jahrzehnten unsres Jahrhunderts machten, die eingehenden Forschungen in der Profangeschichte, die tiefe Ergründung der heidnischen Religionen, die gründlichen philologischen Bestrebungen u. dgl. m., welches Alles auch auf die Förderung der theologischen Wissenschaft einen tiefeingreifenden Einfluss übte. Für das alte Testament bildete besonders Steudel den Uebergang vom Supranaturalismus zur neuern wissenschaftlich-gläubigen Theologie, ein hochachtbarer Forscher von frommer Gesinnung und geistreicher Auffassung, doch selbst noch mehrfach in den Schwächen des zu überwindenden Standpunktes befangen. Ungleich kräftiger und energischer trat seit 1829 Hengstenberg auf, wahrhaft epochemachend für die Wiederbelebung und Kräftigung gläubiger Forschung auf alttest. Gebiete. Seitdem mehrten sich von Jahr zu Jahr die Kräfte wissenschaftlicher Forschung, unter denen Hofmann, durch Aufstellung neuer wissenschaftlicher Gesichtspunkte, eine besonders hervorragende und bahnbrechende Stellung einnimmt. Aber bei aller rüstigen unermüdlichen Thätigkeit auf dieser Seite ist noch keine wissenschaftlich-gelehrte Gesammtbearbeitung der alttestamentlichen Geschichte geliefert worden, wohl aber eine nicht unbedeutende Anzahl tüchtiger Vorarbeiten dazu. Doch sind einige populäre Bearbeitungen der Heilsgeschichte, namentlich die von Zahn, Kalkar und Ziegler zu nennen, denen der Verfasser des vorliegenden Werkes sich mit seinem Lehrbuche der heiligen Geschichte zur Seite gestellt hat. Besondre Beachtung verdient das kleine Werkchen von Ziegler, das durch tiefe Auffassung und organische Gliederung der alttest. Geschichte, ruhend auf Hamann'scher Anschauungsweise, sich auszeichnet.

Auf der andern Seite bleibt freilich auch eine bedeutende, und mit zum Theil sehr tüchtigen Kräften ausgerüstete Anzahl alttest. Forscher der negativen Richtung treu, und strebt theils besonnen und umsichtig, theils in stürmisch-überstürzender Weise sie weiter zu bilden. Dieser negativen,

das unmittelbar-göttliche Element in der A. Tl. Geschichte verleugnenden, und nur natürliche Faktoren der Entwicklung anerkennenden Richtung gehören die neusten Gesammtbearbeitungen der israelitischen Geschichte an. H. Leo's Vorlesungen über die jüdische Geschichte (1828), hervorragend durch Kühnheit, Geist und Kraft in der Auffassung und Darstellung, suchten in Hierarchismus und Priesterbetrug den Schlüssel zum Verständniss der israelit. Geschichte. Ihr geistvoller Verf. hat auch schon längst diese Richtung durch Wort und That als eine Verirrung bezeichnet. — Die geschichtlichen Artikel in Winer's Reallexion sind dagegen, wie das ganze verdienstliche Werk, ein Muster von gediegenem und gründlichem Fleisse, Zuverlässigkeit der Angaben, Reichhaltigkeit der Literatur und des Materials, Mässigung und Besonnenheit der Kritik und Willigkeit, auch von den gegnerischen Leistungen zu lernen. Besondre Achtung und Anerkennung verdient auch Bertheau's geschichtliche Abhandlung wegen besonnener, gediegener und eingehender Forschung über die politische und industrielle Seite der israelitischen Geschichte. Ewald's Werk verlässt die bloss negative und skeptische Betrachtungsweise, sucht die Geschichte als einen rein natürlichen Entwicklungsprocess in lebendigster Anschauung zu ergreifen und diesen Process in plastischer Gestaltung geschichtlich zu reproduciren, — ist auch durchgehends von einer frischen und kräftigen Begeistrung für seinen Gegenstand getragen, ruht aber auf einer höchst subjectiv-willkürlichen und dennoch als allwissend und infallibel auftretenden Kritik. Lengerke's umfassend angelegte Geschichte steht den beiden vorher genannten an Selbständigkeit der Forschung und Originalität der Auffassung weit nach. Verdienstlicher compilatorischer Fleiss, grosse Reichhaltigkeit des Materials und sehr anerkennenswerthe Ruhe und Besonnenheit sind seine Vorzüge. Der Versuch von Redslob, mit gänzlicher Hintansetzung der biblischen Nachrichten die Geschichte des israelitischen Alterthums aus der noch obendrein höchst willkürlichen etymologischen Deutung der alttestamentlichen Personen- und Volksnamen zu construiren, ist die Spitze aller kritischen Abgeschmacktheit. — Eine israelitische Geschichte vom modern-jüdischen Standpunkte hat Jost geliefert.

1. J. Chr. Fr. Steudel, Blicke in die alttest. Offenb. In d. Tübinger Zeitschr. für Theol. Jahrg. 1835; und dessen Vorles. über alttest. Theol. — Hengstenberg's und Hofmann's oben angef. und später noch anzuführenden Werke.

2. F. L. Zahn, das Reich Gottes auf Erden. 3. Aufl. Bd. I. Meurs 1838; Chr. H. Kalkar, die bibl. Gesch. in Vorträgen für Gebildete. Kiel 1839. 2 Bde.; J. F. A. Ziegler, hist. Entwickl. d. göttl. Offenb. in ihren Hauptmomenten specul. betrachtet und dargest. Nördl. 1842; J. H. Kurtz, Lehrb. d. heil. Gesch. Ein Wegweiser zum Verständniss des göttl. Heilplans. 6. Aufl. Königsb. 1853.

3. G. Ben. Winer bibl. Realwörterb. 2 Bde. 3. Aufl. 1847. — E. Bertheau zur Geschichte der Israel., zwei Abhandl., deren zweite die Ueberschr. führt: „Die Bewohner Paläst. v. d. ältest. Zeiten bis auf d. Zerstörung Jerus. durch die Römer.“ Gött. 1842. — H. Ewald Gesch. d. Volkes Israel bis Christus. Gött. 1843 ff. 3 Bde (der dritte Band in 2 Theilen. Ein selbständiger Theil, der als Anhang zum 2. Bde auftritt, behandelt die Alterthümer des Volkes Israel. Der erste Band erschien 1851 in zweiter verbess. Aufl.). — Cäs. v. Lengerke Kenáan. Volks- u. Religionsgesch. Israels. Bd. 1. Königsb. 1844. — Redslob die alttestamentl. Namen der Bevölkerung des wirklichen und idealen Israelitenstaates. Hamb. 1846. — J. M. Jost allgem. Gesch. d. israel. Volkes bis in die neuste Zeit. Berl 1832. 2 Bde.

II.

Vorgeschichte

des alten Bundes.

Begrenzung und Bedeutung der Vorgeschichte. — Quellen und Hülfsmittel für dieselbe.

§ 20. Die Vorgeschichte des alten Bundes ist die Urgeschichte der Menschheit. Sie umfasst die ersten Entwicklungen des Menschengeschlechts bis zur Scheidung der beiden Wege des Heidenthums und Judenthums. Sie hat aber als solche keineswegs die Entwicklungen dieser an (zum Theil noch ungelösten) Problemen so überaus reichen Urzeit nach allen Beziehungen zu erörtern, sondern nur insofern dieselben Bedingung und Unterlage der Entstehung, Richtung und Entwicklung des alten Bundes sind.

1. Die **biblische Quelle** dieser Vorgeschichte ist Gen. 1—11, wo die Traditionen der Urzeit aufbewahrt sind. In der kanonischen Autorität dieser Urkunde finden wir die Beglaubigung ihres Inhaltes. Dieser gilt uns als Sage, weil er viele Jahrhunderte hindurch auf dem Wege mündlicher Ueberlieferung fortgepflanzt worden ist, ehe er durch schriftliche Aufzeichnung fixirt wurde. Aber diese Sage gilt uns als Geschichte, weil sie von selbsterlebter Erfahrung und eigener Erinnerung der Zeitgenossen ihren Anfang genommen hat; — weil ihr Inhalt durch verhältnissmässig wenige Träger einer gottgeweihten Familie (Gen. 5. 11) aus der Urzeit in die geschichtliche Zeit hinübergetragen worden ist (der erstgeschaffene Mensch lebte bis in die Zeit Lamech's, des Vaters Noah's, und dessen Enkel Sem bis in die Zeit Abrahams); — und endlich weil, wenn dennoch im Laufe der Zeit diese Sage mythische Ausschmückungen und Erweitrungen erhalten hatte, der oder die Aufzeichner derselben unter der Mitwirkung des Geistes Gottes schrieben, wodurch ihre menschliche Forschung und Sichtung göttlich gekräftigt und zurecht gewiesen wurde. Ein Theil ihres Inhaltes liegt freilich ausserhalb aller menschlichen Erfahrung und Erinnerung, — namentlich die Schöpfungsgeschichte in Gen. 1. 2. Wir sehen diesen Inhalt nicht mit den rationalistischen Auslegern als ein selbsterdachtes Philosophumenon uralter Weisen an, führen ihn aber auch nicht mit Hofmann (Schriftbeweis I, 231 f. 243) auf eine durch Ansicht des Gewordenen gewonnene Einsicht des Werdens Seitens des erstgeschaffenen Menschen zurück, sondern mit Delitzsch (Genesis S. 49) auf göttliche Offenbarung, aber nicht wie dieser Gelehrte durch Vermittelung begrifflichen Unterrichtes, sondern durch Vermittelung prophetischer Anschauung, in welcher dem ersten Concipienten der Schöpfungssage die Geschichte vormenschlicher Entwicklungen auf analoge Weise kund wurde, wie den spätern Propheten die Zukunftsgeschichte, so dass die dermalige Gegenwart in beiden Fällen, dort als Abschluss der Vergangenheit, hier als Keim der Zukunft, der Ausgangspunkt für die göttliche Offenbarung war. — Eingehenderes über die hier besprochenen Fragen vgl. in meiner Schrift: Bibel und Astronomie. 3. Aufl. Kap. 4. § 1—3.

2. Die kritische Entscheidung, ob der Verfasser der Genesis in ihrer gegenwärtigen Gestalt der erste Aufzeichner der urgeschichtlichen Sage sei, oder ob er bereits vorhnadene schriftliche Darstellungen für die Zusammenstellung und Bearbeitung seines Werkes benutzte, — so wie die andre, wann der Verfasser oder die von ihm zu Grunde gelegten Vorläufer in der Aufzeichnung der Sage, gelebt haben, — diese Entscheidung trägt uns wenig aus für die Frage nach der Treue, Zuverlässigkeit und Glaubwürdigkeit der darin niedergelegten Sage. Die höhere Beglaubigung der biblischen Urkunden liegt uns nicht auf der Seite ihrer menschlichen Entstehung, sondern auf der Seite der göttlichen Mitwirkung, von der die menschliche Entstehung getragen und gekräftigt ist; und diese göttliche Mitwirkung ist uns nicht bloss durch einzelne Aussagen der heiligen Schrift, nicht bloss durch die Betheuerungen Mose's und Christi, sowie der Propheten und der Apostel verbürgt, sondern auch durch die Gotteskraft, die aus ihnen gewirkt hat und noch wirkt, durch das Christenthum, das ihre reife Frucht ist (denn an den Früchten erkennt man den Baum), und durch die Weltgeschichte, die auf allen ihren Blättern Zeugniss für die Göttlichkeit des Christenthums ablegt.

Wir können demnach die Beantwortung jener Fragen getrost der kritischen Forschung überlassen, und brauchen nicht erst die allendliche und zweifellose Entscheidung aller kritischen Probleme, zu der die menschliche Wissenschaft als solche vielleicht nie gelangen wird, abzuwarten, um in ihr erst die Berechtigung zur Abfassung einer heiligen Geschichte zu gewinnen, die die Glaubwürdigkeit der biblischen Berichte zur Voraussetzung hat. Denn gesetzt auch, man müsse mit Bertheau Esra, als dem Restitutor des mosaischen Gesetzes und der heiligen Literatur, die Abfassung der Genesis und des Pentateuches in ihrer gegenwärtigen Gestalt, ja des ganzen Cyklus alttestamentlicher Geschichtschreibung von 1 Mos. 1 bis 2 Kön. 25 zuschreiben, — und das ist die äusserste Grenze, zu der eine vernünftige Kritik wenigstens in Betreff des Pentateuches fortschreiten kann, (nur der aberwitzigen und wahnsinnigen Kritik eines Sörensen ist es gelungen, den ganzen Pentateuch mit der gesammten alttest. Literatur aus dem Befehle eines makkabäischen Fürsten hervorgehen zu lassen), — also gesetzt auch, Esra sei es, dem wir die Zusammenstellung des gegenwärtigen Pentateuches aus den damaligen Reliquien der heiligen Literatur der Hebräer und den sagenhaften Erinnerungen aus ihrer Geschichte verdanken, so erkennen wir auch in Esra den vom Geiste Gottes getriebenen und erleuchteten Forscher heiliger Gesetze und heiliger Geschichte, und werden ebenso auch die Reliquien vorexilischer Literatur, die er zusammenstellte und verarbeitete, als Erzeugnisse heiliger, d. h. unter göttlicher Mitwirkung entstandener Geschichtschreibung ansehen dürfen.

Aber es ist bei Weitem nicht an dem, dass wir uns zu diesem oder einem ähnlichen Zugeständnisse gemüssigt sähen. Vielmehr ist es eine historische Thatsache, die fester steht, als irgend eine andere Thatsache des Alterthums, dass der Pentateuch die lebensvolle Grundlage und die nothwendige Voraussetzung der ganzen alttestamentlichen Geschichte nicht minder wie der ganzen alttestamentlichen Literatur ist, die beide — und mit ihnen das Christenthum als ihre Frucht und ihre Vollendung — einem Baume ohne Wurzel, einem Flusse ohne Quelle, einem Gebäude, das, statt auf festem Boden zu ruhen, in der Luft schwebt, gleich sein würden, wenn die Abfassung des Pentateuches in eine spätere Zeit der israelitischen Geschichte verlegt wird. Die Beziehungen der alttestamentlichen Geschichte und Literatur auf den Pentateuch sind so zahlreich, so vielseitig, so umfassend, so durchgreifend, dass wir uns nicht mit dem Zugeständnisse begnügen können, welches auch ein Bertheau gern machen wird, dass nämlich manche Partien des gegenwärtigen Pentateuchs wirklich aus dem mosaischen Zeitalter stammen und von dem

spätern Redactor aufgenommen oder verarbeitet worden sind; — wir bedürfen den ganzen, vollen Pentateuch, mit seinen fünf Büchern, mit allen seinen gegenwärtigen Bestandtheilen, als Basis und Voraussetzung der israelitischen Volks- und Staats-, Religions-, Sitten- und Literaturgeschichte. Es ist nicht am Orte, den Beweis für diese Behauptung schon hier zu liefern; es ist dies vielmehr recht eigentlich die Aufgabe der Geschichte selbst, die im Folgenden dargestellt werden soll. Wir müssen uns daher vorläufig mit einer Verweisung auf diejenigen Schriften begnügen, welche diesen Beweis im Interesse der biblischen Einleitungswissenschaft mehr oder minder gründlich, eingehend und umfassend geliefert haben (nächst Hengstenberg's Beiträgen zur Einl. ins A. T. Bd. II u. III und Delitzsch's Auslegung der Genesis S. 4 ff. auch noch die sogleich anzuführenden Einleitungswerke).

Einerseits die Nöthigung, den Pentateuch als die Basis der ganzen Geschichte des Volkes Israel nach allen Beziehungen ihrer innern Entwicklung anzusehen, und andrerseits das Hervortreten des Mannes, den Israel als den Begründer seiner Volks- und Staatsgeschichte preist, in jener Zeit, der die Abfassung des Pentateuches angehören muss, hat in Uebereinstimmung mit der ältesten Ueberlieferung sowohl die Vertreter der jüdischen Synagogen wie die der christlichen Kirche von Alters her dazu bestimmt, an der mosaischen Abfassung dieser Fundamentalschrift des alten Bundes festzuhalten. Der Begriff der mosaischen Abfassung kann aber in engerem und in weitrem Sinne gefasst werden, jenes indem man annimmt, dass der ganze Pentateuch, wie er jetzt vorliegt, unmittelbar aus der Feder Mose's geflossen sei, (wobei natürlich Deut. 32, 48 bis zu Ende als abschliessender Zusatz eines überlebenden Zeitgenossen Mose's angesehen werden musste), — dieses, indem man nur einzelne Partien des Pentateuchs von Mose selbst unmittelbar aufgezeichnet sein, die übrigen aber von seinen mit- oder überlebenden Zeitgenossen (Mitarbeitern oder Schülern), entweder in seinem Auftrage und unter seinen Augen, oder doch aus seinem Geiste abgefasst und mit den Reliquien seiner eigenen Hand zu einem Ganzen zusammengefasst sein lässt. Diese Ansicht ist neuerdings von Delitzsch l. c. vertheidigt worden, während jene (die althergebrachte) in folgenden Schriften der neuern Zeit ihre Vertreter gefunden hat: E. W. Hengstenberg, Beitr. zur Einl. ins A. T. Bd. II. III. (mit dem besondern Titel: Die Authentie des Pentateuches. Bd. I. II.) Berlin 1836. 39; F. H. Ranke, Untersuch. ü. d. Pentat. aus dem Gebiete der höhern Kritik Bd. I. II. Erlg. 1834. 40; — H. A. Ch. Hävernick, Handb. d. hist. krit. Einl. ins A. T. Bd. I, 1. Erlg. 1836; — M. Drechsler, die Unwissenschaftlichk. im Gebiete der alttest. Kritik. Lpz. 1837; und dess. Einh. und Echtheit der Genesis. Hamb. 1838; — B. Welte, Nachmosaisches im Pentat. Karlsruhe und Freiburg 1841; — J. G. Herbst, hist. krit. Einl. in d. h. Schr. d. A. T., herausg. v. B. Welte Bd. II. Karlsr. u. Freib. 1841; — J. M. A. Scholz, Einl. in d. h. Schriften d. A. u. N. T. Köln 1845 ff. Bd. I. II. Meine Beitr. zur Begründung und Vertheidigung d. Einh. d. Pent. Königsb. 1844 und meine Schrift: Die Einheit der Genesis. Ein Beitrag zur Kritik und Exegese der Genesis. Berlin 1846. — C. Keil, über die Gottesnamen im Pentat., in der luth. Zeitschr. 1852. H. II. Auch in seiner demnächst erscheinenden Einleitungsschrift wird der letztgenannte Verf. den Standpunkt der unmittelbaren Einheit und Authentie des Pentateuchs festhalten und vertheidigen.

Delitzsch geht bei seinen kritischen Operationen gewiss mit Recht von dem Selbstzeugniss des Pentateuchs aus. In den mittlern Büchern ist viermal von Aufzeichnungen die Rede, zu denen Moses selbst durch Gottes Auftrag veranlasst wurde. Exod. 17, 14 erhält er den Befehl, den Willen Gottes betreffs der Ausrottung Amaleks

durch Josua in ein besondres Buch zu verzeichnen. Nach Exod. 24, 4 ff. schrieb er die sinaitischen Grundgesetze in ein Buch, das er bei der feierlichen Bundesschliessung durch das Bundesopfer dem Volke vorlas (das sog. Bundesbuch, סֵפֶר הַבְּרִית, K. 19—24.) (Nachdem dieser Bund durch die Einführung des Kälberdienstes gebrochen, aber durch Jehovah's Gnade wieder erneuert war, erhielt Moses den Befehl (Exod. 34, 27), die bei dieser Gelegenheit verkündeten Fundamentalgesetze aufzuzeichnen. Endlich nach Num. 33, 2 fasste Moses einen Katalog der Lagerstätten des Volkes in der Wüste ab, offenbar denselben, der in Vs. 3—49 mitgetheilt ist. Ueber Person, Zeit und Art der Abfassung der übrigen Bestandtheile der mittlern Bücher enthalten sie selbst kein ausdrückliches Zeugniss. Ein solches, das den ganzen Pentateuch umfasse, will man aber in Deut. 31, 9 finden. Hier wird gesagt, Moses habe „diese Thorah" geschrieben und sie den Priestern und den Aeltesten Israels überantwortet mit dem Gebote, sie an jedem Laubhüttenfeste dem Volke vorzulesen. Aber dass hier die ganze pentateuchische Thorah gemeint sei, lässt sich nicht erweisen, vielmehr liegen bestimmte Zeugnisse dagegen vor. Denn wenn Deut. 27, 8 geboten wird, alle Worte „dieser Thorah" dereinst auf dem Berge Ebal einzugraben, und wenn Josua, diesen Befehl vollziehend (Jos. 8, 32), dort eine „Abschrift der Thorah Mose's in Steine grub, so wird man dabei gewiss nicht an den ganzen Pentateuch, sondern nur an das Deuteronomium, oder vielleicht nur an den gesetzlichen Kern desselben denken können. Dasselbe gilt also ohne Zweifel auch von Deut. 17, 18, wonach der zukünftige König Israels sich eine „Abschrift dieser Thorah" nehmen und von Deut. 31, 10 ff., wonach „diese Thorah" alle sieben Jahre öffentlich verlesen werden soll, womit auch die constante exegetische Tradition der Synagoge übereinstimmt. Somit giebt Deut. 31, 9 ein bestimmtes Zeugniss für die Abfassung des Deuteroniums bis zu dieser Stelle, — ob auch noch das Folgende bis Deut. 32, 48 von Mose's eigener Hand verzeichnet, oder von andrer Hand (ebenso wie K. 33. 34 ohne Zweifel) nach Mose's Tode hinzugefügt worden sei, bleibt dahingestellt. Für die Abfassung aller übrigen Bestandtheile des Pentateuches findet sich in ihm selbst kein ausdrückliches Zeugniss, und das ausdrückliche Hervorheben der Abfassung einzelner Partien durch Mose, scheint eher dafür zu sprechen, dass die übrigen nicht von ihm selbst niedergeschrieben seien.

Um über ihre Entstehung ein Urtheil zu gewinnen, geht dann Delitzsch weiter zu einer Untersuchung über den Gebrauch der Gottesnamen in diesen Abschnitten. Von Gen. 1 bis Exod. 6 wechseln die Namen אלהים und יהוה dergestalt mit einander ab, dass der ausschliessliche oder vorherrschende Gebrauch des einen oder des andern dieser beiden Namen ein charakteristisches Merkmal ganzer grosser Abschnitte bildet. Die Absichtlichkeit der Wahl des einen oder des andern Namens liegt am Tage. Aber worin ist diese Absichtlichkeit begründet? Bei sehr vielen Stellen offenbar durch die verschiedene Bedeutung der Namen (Vgl. § 13, 1). Aber bei andern Stellen reicht das Zurückgehen auf die begriffliche Unterschiedenheit der Namen nicht aus, um den Gebrauch derselben zu erklären, — namentlich gilt dies von vielen Abschnitten, in denen ausschliesslich אלהים gebraucht und יהוה mit unverkennbarer Absichtlichkeit auch da, wo יהוה vollkommen angemessen wäre, vermieden wird. — Eine Aufklärung darüber scheint uns Exod. 6, 2 f. geben zu können. Hier wird nämlich ein Wort Elohim's an Mose berichtet, wonach Er den Patriarchen als El-Schaddai erschienen, aber nach seinem Namen Jehovah von ihnen nicht erkannt worden sei (Vgl. unten bei § 96, 1. 2). Diese Worte wollen zwar keineswegs besagen, dass der Name יהוה den Patriarchen völlig unbekannt gewesen sei, wohl aber, dass ihnen die volle Erkenntniss des göttlichen Wesens, die dieser Name bezeichnet, noch abgegangen sei. Der Verfasser, der diese Stelle schrieb,

konnte sich aber leicht dadurch bewogen fühlen, den Namen יהוה in seiner Darstellung vormosaischer Geschichten bis zu diesem Zeitpunkte hin zu vermeiden, und statt dessen den allgemeinern Gottesnamen אלהים vorzuziehen; während ein andrer, die vormosaischen Geschichten aufzeichnender, Verfasser sich dadurch nicht gebunden fühlte und, ohne mit Exod. 6, 2. 3 in Widerspruch zu treten, nach jeweiligem Gutdünken, durch den begrifflichen Unterschied der beiden Namen geleitet, beide zumal verwenden konnte. So werden wir denn darauf geführt, die Abfassung der in Gen. 1 bis Exod. 6 vorliegenden vormosaischen Geschichten auf zwei Verfasser zurückzuführen, deren Arbeiten in unserm gegenwärtigen Pentateuche vereinigt sind. Bestätigt wird diese Ansicht noch dadurch, dass in den elohistischen Stücken und nur in ihnen neben dem Namen Elohim auch der Name El Schaddai öfter wiederkehrt, der Name Jehovah dagegen nur äusserst selten, an besonders markirten Stellen, gleichsam vorspielsweise (wie z. B. Gen. 49, 18) sich in ihnen findet; — ferner dadurch, dass sich im Gebiete der elohistischen Stücke einerseits und der jehovistischen andrerseits ein constanter abweichender Sprachgebrauch mit gewissen Lieblingsausdrücken und Lieblingsformen wiederfindet, der häufig zwar, aber nicht immer aus begrifflichem Unterschiede der Worte erklärt werden kann. Dieser verschiedene Sprachgebrauch giebt denn auch (da der Elohist von Exod. 6 an die beiden Gottesnamen promiscue gebraucht, und somit dies Scheidungsmerkmal wegfällt) ein erwünschtes Mittel an die Hand, über Exod. 6 hinaus die Betheiligung der beiden Verfasser zu bemessen, wobei sich bald zeigt, dass der ganze Leviticus dem Elohisten angehört, in Exod. und Numeri aber wie in der Genesis beiderlei Abschnitte vereinigt sind. — Auch über die Art, wie die Vereinigung der Arbeiten beider Verfasser zu einem Ganzen vor sich gegangen sei, können wir, sobald das voranstehende anerkannt ist, nicht länger im Zweifel sein. Die elohistischen Abschnitte bilden offenbar die Grundlage des Ganzen; sie geben unter sich (nach Ausscheidung der jehovistischen Abschnitte) ein nahezu vollständiges und zusammenhängendes Ganze. Der Jehovist hat ohne Zweifel die elohistische Schrift vor sich liegen gehabt und sie durch Hinzufügung mehrerer kleinern und grössern Abschnitte von eigener Abfassung erweitert und ergänzt. Während er im Allgemeinen mit grosser Pietät die Darstellung seines Vorgängers völlig unverändert aufnahm, hat er an andern Stellen, wo er besondre Veranlassung dazu hatte, auch freier gewaltet, und sich Ueberarbeitung, auch wohl (wie namentlich bei der Geschichte des Sündenfalls) Ausscheidung eines ganzen Abschnittes und Ersetzung desselben durch einen neuen von eigener Abfassung erlaubt.

Man sieht leicht, dass diese Auffassung sowohl nach dem dabei angewandten kritischen Verfahren, als nach den Resultaten der Scheidung, die dadurch gewonnen werden, vielfach mit der sog. Ergänzungshypothese zusammentrifft, wie sie von Tuch (Comment. zur Genesis); Stähelin (Krit. Unterss. ü. d. Gen. Basel 1830 und Krit. Unterss. ü. d. Pentat., Jos. etc. Berl. 1843); de Wette (Einleit. ins alte Test.); C. v. Lengerke (Kenaan) vertreten ist und als die herrschende in der neuern Theologie bezeichnet werden kann*). In der weitern Ausbildung seiner Ansicht weicht aber De-

*) Ewald's, auf kritischer Allwissenheit und Infallibilität beruhende und daher unbedingten Glauben fordernde, Krystallisationshypothese (wie sie Delitzsch nennt) ist dabei wiederum leer ausgegangen. — Ewald unterscheidet nämlich sieben verschiedene Arbeiter an dem „grossen Buche der Ursprünge oder der Urgeschichte“ (Pentateuch und Josua): 1) Das älteste Geschichtswerk, aus dem nur sehr wenig

litzsch sehr bedeutend von diesen Vorgängern ab. Während Lengerke den Elohisten unter Salomo und den Ergänzer unter Hiskia, Tuch aber den Erstern unter Saul, den Zweiten unter Salomo und Stähelin endlich Jenen in der Richterzeit, Diesen unter Saul schreiben lässt, behauptet Delitzsch die Abfassung der elohistischen Grundschrift noch zu Mose's Lebzeiten oder wahrscheinlicher bald nach Mose's Tod, und verlegt die Abfassung der jehovistischen Ergänzungsschrift in eine etwas spätere Zeit, doch jedenfalls noch in die Zeit Josua's. Und während die oben genannten Kritiker sämmtlich das Deuteronomium als den zuletzt abgefassten Bestandtheil des Pentateuchs ansehen (Stähelin identificirt jedoch den Deuteronomiker mit dem Ergänzer, worin de Wette und v. Lengerke ihm aber nicht beistimmen können), sieht Delitzsch das Deuteronomium und die ebenfalls von Mose selbst aufgezeichneten Stücke in den mittlern Büchern (die jene dem Ergänzer zuweisen) als die ältesten Bestandtheile an.

Das Gesammtresultat Delitzsch's ist nämlich folgendes (S. 27): „Der Kern des Pentateuchs oder seine erste Grundlage ist die von Mose selbst geschriebene, jetzt in den Geschichtszusammenhang der Gesetzgebung eingearbeitete Bundesrolle Exod. 19—24. Die übrigen Gesetze der Sinaiwüste bis zu den Ebenen Moabs verkündete Moses mündlich, aber sie wurden auf sein Geheiss oder unaufgefordert von seiner Umgebung schriftlich verzeichnet. Da das Deuteronomium noch nicht die Schriftlichkeit der ganzen ältern Gesetzgebung voraussetzt, vielmehr diese mit grosser Freiheit recapitulirt, so braucht man nicht anzunehmen, dass die Aufzeichnung schon während des Wüstenzuges geschehen ist. Auf dem Boden des heiligen Landes begann man nun die jetzt an einen Schlusspunkt gelangte Geschichte Israels zu beschreiben; die Geschichtschreibung der mosaischen Zeit

---

Bruchstücke gerettet sind, ist das Buch der Kriege Jahve's. Dann folgt 2) eine Lebensbeschreibung Mose's, ebenfalls nur in ein Paar dürftigen Fragmenten repräsentirt. Weit mehr hat sich erhalten 3) aus dem Bundesbuch oder dem Buche der Bündnisse, das in Simsons Zeit geschrieben ist, und 4) aus dem Buche der Ursprünge, welches von einem Priester aus der Zeit Salomo's abgefasst ist. Dann folgt 5) der dritte Erzähler der Urgeschichten oder der erste prophetische Erzähler, ein Bürger des Reiches Israel zur Zeit des Elias oder Joel, — 6) der vierte Erzähler der Urgeschichten (oder der zweite prophetische Erzähler, der zwischen 800—750 lebte und schrieb, und 7) der fünfte Erzähler der Urgeschichten (der dritte prophetische Erzähler), der nicht gar lange nach Joel auftrat und alle bisherigen Quellen über die Vorgeschichte in einander arbeitete. Nun begann erst die rein künstlerische Benutzung der Urgeschichte sich geltend zu machen, „die den geweihten Boden dieser Geschichte als reinen Stoff für prophetische und gesetzgebrische Zwecke benutzte.“ Das geschah zuerst durch einen Unbekannten am Anfange des 7. Jahrh., dann in viel umfassenderm Massstabe durch den Deuteronomiker, den prophetischen Verjüngerer und Vollender des alten Gesetzes, der zur Zeit Manasse's lebte und in Aegypten schrieb. Endlich, zur Zeit des Jeremias, trat der Dichter des Segens Mose auf. Eine etwas spätere Hand hat aber das anfangs für sich bestehende Werk des Deuteronomikers und die kleinern Einschaltungen seiner beiden Genossen mit dem Werke des fünften Erzählers zu einem Ganzen verbunden. — Solche „ungemeinen Schicksale durchlief dies grosse Werk, ehe es seine jetzige Gestalt erhielt“, und Ewald weiss nicht nur genau bis auf einzelne Verse und Worte jedem der zehn dabei betheiligten Verfasser das Seinige zuzuweisen, sondern meist auch die Quellen, die ein jeder derselben benutzte und überarbeitete, zu sondiren und zu charaktrisiren.

aber vernothwendigte von selbst die Aufnahme, also Aufzeichnung der ganzen mosaischen Gesetzgebung. Ein Mann wie Eleazar, der Sohn Ahrons, der Priester, schrieb das grosse mit בראשית ברא beginnende Werk, in welches er die Bundesrolle aufnahm und vielleicht über die letzten Reden Mose's nur kurz berichtete, weil Mose sie eigenhändig verzeichnet hatte. Ein zweiter, wie Josua, oder einer jener Aeltesten, auf welchen Mose's Geist ruhete, ergänzte dieses Werk, und einverleibte ihm das ganze Deuteronomium, an dem er sich selbst gebildet hatte. So ungefähr entstand die Thorah, gewiss nicht ohne Benutzung mancher schriftlichen Documente durch beide Erzähler, Beide, der priesterliche Elohist und der prophetische Jehovist, sind jeder in seiner Weise Echo und Nachbild des grossen Gesetzgebers, ihres Lehrers und Vorbildes. Wie nach Jesu Auffahrt die Evangelisten sein Evangelium in seinem Geiste schriftlich machten, so jene Beiden nach Mose's Hinwegnahme sein Gesetz und die es umschliessende Geschichte. Aus dem Bewusstsein einer solchen Entstehung der Thorah heraus scheint die merkwürdige Stelle Esra 9, 10—12 geschrieben zu sein, wo ein noch während des Wanderzuges gesprochenes Wort der Thora als ein Wort der Knechte Jehovah's, der Propheten, citirt wird."

Soll ich hier nun ein Urtheil über dies Resultat der kritischen Untersuchungen meines verehrten Freundes abgeben, so muss ich vor Allem bekennen, dass mich dasselbe in hohem Masse angesprochen hat, 1) weil es auf einem Wege gewonnen ist, dem weder Mangel an Besonnenheit, Umsicht und Gründlichkeit, noch auch Befangenheit in dogmatischen Vorurtheilen zum Vorwurf gemacht werden kann, — 2) weil es alle diejenigen Momente, welche die apologetischen Kritiker zum Kampfe gegen die Bestreiter der Authentie und Einheit nöthigten, in ihrem vollen, unverkürzten Rechte anerkennt und bestehen lässt, — und endlich 3) weil es zugleich mehrern Argumenten der Gegner, deren Gewicht die bisherigen apologetischen Kritiker zu gering anschlugen, völlig gerecht wird, ohne doch den unerlässlichen Fordrungen der Apologetik irgend etwas zu vergeben.

Ich habe in meinen beiden, oben angeführten kritischen Schriften viel Fleiss auf die Bekämpfung der Ergänzungshypothese in der Fassung, wie sie bei Tuch und Stähelin auftrat, gewandt. Ich kann die Mühe, die ich auf jene Schriften verwandt habe, auch jetzt noch nicht für verloren achten; ich bin auch jetzt noch überzeugt, dass ich meinen Hauptzweck, die dermalige Gestaltung der Ergänzungshypothese als eine unhaltbare, ihr Verfahren als ein nach vielen Beziehungen verfehltes, und ihre Argumente als grossentheils nichtig nachzuweisen, erreicht habe. Dass die Behauptung der ursprünglichen Einheit der Genesis (und des Pentateuches) auch nach Hengstenberg's, Ranke's, Drechsler's und meinen eigenen Bemühungen noch von Schwierigkeiten gedrückt werde, die vollständig zu überwinden noch nicht gelungen sei, habe ich mir nie verhehlt, noch auch in meinen Schriften verborgen. Dahin gehört namentlich Folgendes: 1) der fast ausschliessliche Gebrauch des Elohimnamens in den der sogenannten Grundschrift zuzuweisenden Abschnitten. Mag auch an vielen, ja an den meisten Stellen der Gebrauch des Elohim aus dem Begriff des Wortes als natürlich oder nothwendig hervorgewachsen nachgewiesen werden können, so sind doch auch manche Stellen vorhanden, wo dies nur auf eine sehr gezwungene Weise geschehen kann. Bringt man nun vollends Exod. 6, 2 in Rechnung, so muss es allerdings wahrscheinlich werden, dass der Gebrauch des Jehovahnamens in solchen Stücken absichtlich vermieden worden sei. 2) Das Fehlen aller Beziehungen auf den Segen Abrahams (Gen. 12, 3; 18, 18; 22, 18; 24, 7; 28, 14: lauter jehovistische Abschn.) in solchen elohistischen Stücken, wo man sie mit Sicherheit zu erwarten berechtigt ist (z. B. in K. 17.). 3) Ein öfter und ausschliesslich wiederkehrender eigenthümlicher

Sprachgebrauch in beiderlei Stücken. Ich bin zwar noch überzeugt, dass Stähelin mit diesem Argumente einen masslosen Missbrauch getrieben hat, und dass ich in meinen beiden kritischen Schriften unabweisbar dargethan habe, dass beinahe $\frac{9}{10}$ der von ihm als Scheidungskennzeichen geltend gemachten Ausdrücke und Redensarten ohne alle Beweiskraft sind. Aber es bleiben dennoch einige übrig, bei denen mir der Nachweis, dass die verschiedene Bezeichnung durch verschiedene Beziehungen des Inhaltes bedingt sei, weniger oder gar nicht gelungen ist; z. B. bei der auffallenden Thatsache, dass die elohistischen Abschnitte das Land Mesopotamien stets פַּדַּן אֲרָם, die jehovistischen dagegen stets אֲרָם נַהֲרַיִם nennen. Vgl. auch die übrigen von Delitzsch S. 27 und 391 ff. aufgezählten Ausdrücke. Aber trotz dieser Schwierigkeiten, die ich auch damals nicht völlig überwunden zu haben mir einreden konnte, glaubte ich doch mit gutem Gewissen die Einheit festhalten und vertheidigen zu können, weil eine Thatsache, die von einzelnen Schwierigkeiten gedrückt wird, deshalb noch nicht, zumal wenn sie sonst hinlänglich beglaubigt erscheint, verworfen werden darf, und weil das Gewicht dieser Schwierigkeiten unendlich überwogen wurde durch die Centnerlast, welche die Tuch-Stähelin'sche Hypothese drückte und in meinen Augen wenigstens zu einer unmöglichen machte.

Zweierlei vornehmlich war es, was mich damals nöthigte, an der unbedingten Einheit der Genesis und des Pentateuches festzuhalten: einmal die mir auch jetzt noch unerschütterlich feststehende Ueberzeugung, dass der Pentateuch die Basis aller israelitischen Volks-, Staats-, Religions-, Cultur- und Literaturgeschichte ist, und somit seine Abfassung in das mosaische Zeitalter fallen muss, eine Fordrung, mit der die Tuch-Stähelin'sche Fassung der Ergänzungshypothese in unversöhnlichem Widerspruch steht; — und zweitens die nicht minder zwingende Ueberzeugung, dass auch die vorauszusetzende Grundschrift eine Geschichte des Sündenfalles enthalten haben müsse, schon deshalb, weil ihre Darstellung der Sündfluthsgeschichte eine solche unabweisbar voraussetzt, während Tuch und Stähelin ihr dieselbe gänzlich absprechen, indem sie das, was von der Genesis nach Ausscheidung der jehovistischen Stücke übrig bleibt, als ein in sich festgeschlossenes und vollständiges Ganze ansehen. — Dagegen genügt die Modification, welche Delitzsch der Ergänzungshypothese gegeben hat, diesen beiden unter keiner Bedingung aufzugebenden Fordrungen: — der ersten, indem sie den ganzen Inhalt des Pentateuches auf den grossen Gesetzgeber als seinen Urquell zurückführt, und seine schriftstellerische Formulirung theils auf Mose selbst (darin das Selbstzeugniss des Pentateuches nach Gebühr anerkennend), und theils auf Mose's Zeitgenossen und Mitarbeiter zurückführt, — der zweiten, indem sie auch der Grundschrift eine Sündenfallsgeschichte zuschreibt; die aber, weil bloss vom priesterlichen Gesichtspunkte abgefasst, dem prophetischen Ergänzer nicht genügte, und deshalb von ihm gänzlich entfernt und durch eine ganz neue, seinen eigenen prophetischen Bedürfnissen völlig entsprechende, ersetzt wurde.

Dennoch trage ich Bedenken, mich vor einer erneuerten Untersuchung, die hier aufzustellen nicht am Platze ist, unbedingt und rückhaltslos der Ansicht meines Freundes anzuschliessen. Unter Anderm kann ich mich bis jetzt doch noch nicht recht mit der Ansicht befreunden, dass der Ergänzer, wie Delitzsch annimmt, die Sündenfallsgeschichte der Grundschrift völlig ausgestossen, jedoch deren Ueberschrift Gen. 2, 4 (אֵלֶּה תֹלְדוֹת) beibehalten haben sollte, so wie ich andrerseits auch darüber noch nicht gewiss bin, ob und wie sich der mehrfach modificirte Charakter der deuteronomischen Gesetzgebung mit der Voraussetzung, dass sie früher aufgezeichnet sei als die Gesetzgebung der mittlern Bücher, ungezwungen und genügend vereinigen lasse.

3. Was die **Hülfsmittel** zum Verständniss der biblischen Quellen für die Vor-

geschichte des alten Bundes betrifft, so sind hier zu nennen: I. die exegetischen Werke und zwar rationalistischerseits: G. Eichhorn, Urgeschichte, bearbeitet von Gabler. 3. Bde. Altd. 1792, und die Commentare zur Genesis von J. Sev. Vater (Comment. ü. d. Pentat. 3 Bde. Halle 1802—05); G. A. Schumann (Pentateuchus hebr. et gr. cum annot. perp. Nur Vol. I. Genesis. Lps. 1829); P. v. Bohlen, (die Genesis übers. mit Anm. Lpz. 1835); Fr. Tuch, Comm. über die Gen. Halle 1838; Th. Sörensen (hist. krit. Comm. z. Genesis. Kiel 1851). Der Commentar von Vater ist in jeder Beziehung völlig werthlos, der von Schumann ist in philologischer Beziehung nicht untüchtig, der von Bohlen zeichnet sich durch eben so prahlerische als seichte Gelehrsamkeit, durch ungläubige und frivole Frechheit aus, ohne weder in philologischer noch in archäologischer Beziehung irgend etwas Anerkennungswerthes zu leisten; dagegen hat der Commentar von Tuch die Exegese der Genesis durch philologische, kritische und archäologische Gründlichkeit sehr wesentlich gefördert, nur das theologische Moment geht dabei völlig leer aus. Alle eben genannten Werke sehen in der Genesis nur eine Mythensammlung ohne eigentlich historischen Gehalt. In Sörensen's s. g. Commentar ist die rationalistische Kritik zum Gipfel der Absurdität gelangt. Hier erfahren wir, dass der alttest. Messias Niemand und nichts anders als der Makkabäer Johannes Hyrkanus sein solle, auf dessen Befehl der Pentateuch als eine Art Agende für den Gebrauch in den Synagogen ausgearbeitet worden ist. Die Geschichte der Genesis gilt nicht einmal als Mythe, sondern ist reine Tendenzdichtung des Verfassers. Die meisten übrigen altt. Schriften entstanden bald darauf in gleicher Weise und zu gleichen Zwecken. — Die Ausdeutung der Geschichten der Genesis in diesem Buche ist das Aberwitzigste, was seit Jahrhunderten zu Tage gefördert worden ist. Die kritischen Principien und die Behandlung des heiligen Textes sind wesentlich dieselben, wie sie vor ihm, nur mit grösserer Besonnenheit schon Hitzig u. A. geübt haben; aber eine solche alle Schranken, ich sage nicht der Besonnenheit, sondern der Besinnung überschreitende Anwendung derselben ist noch nie und nirgends auf dem Gebiete der alttest. Literatur vorgekommen. Oder sollte vielleicht das Ganze nur eine absichtliche Karrikatur und Persifflage der negativen Kritik sein? Dann müssten wir gestehen, dass der Verfasser seinen Zweck vollständig erreicht hat. Aber wir müssten dann auch ein solches Verfahren entschieden missbilligen. Jedenfalls hätte man eine Andeutung dieses Zweckes erwarten müssen. — Eine achtbare Stellung nehmen noch immer Rosenmüller's brauchbare, obwohl etwas oberflächliche Scholien ein. Den apologetischen Standpunkt der Exegese vertreten in neuerer Zeit: Leop. Schmid (kath.) Erkl. d. h. Schriften, wovon nur der erste Band: Erkl. d. ersten Buches des Pent. Münster 1834 — erschienen ist; J. N. Tiele das erste Buch Mos. Bd. I. (nur bis K. 25, 10 reichend) Erlg. 1836; — H. und W. Richter, erkl. Hausbibel Bd. I. Barmen 1834; O. v. Gerlach, Erkl. d. h. Schr. Bd. I. Berl. 1844; F. W. J. Schröder, Ausl. d. ersten B. Mos. Berl. 1844; F. J. Ph. Heim, Bibelstunden. Ausl. ü. d. alte Test. Bd. I. Stuttg. 1845; — M. Baumgarten, theol. Comm. z. Pentat. 2 Bde. Kiel. 1843. 44; Fr. Delitzsch, Ausl. d. Gen. Lpz. 1852. Die Arbeit v. L. Schmid durchdringt die Urgeschichte mit theosophischer Speculation, jedoch ohne die Missachtung philologischer und historischer Besonnenheit, die gewöhnlich mit diesem Standpunkte verbunden ist. Tiele liefert bei tüchtiger theologischer Gesinnung eine nüchterne, verständige, redselige, aber doch immer sehr beachtungswerthe und besonders das practische Bedürfniss des Predigers berücksichtigende Auslegung, deren Nichtvollendung zu bedauern ist. Unter den populären Auslegungen von Richter, Gerlach, Schröder und Heim, die wegen selbständiger und gründlicher Behandlung des Textes Beachtung verdienen, möchte Gerlach's Arbeit die ge-

diegenste sein. Baumgarten's Buch (vgl. § 14, 2) ist bei einzelnen exegetischen Fehlgriffen ausgezeichnet durch geistreiche Tiefe der Auffassung und frische, lebensvolle Darstellung. Das neueste Werk von Delitzsch ist, abgesehen von seiner höchst unglücklichen Auffassung der Schöpfungsgeschichte des Sechstagewerkes (vgl. dagegen meine „Bibel und Astron. 3. Aufl. Berl. 1853“) und ein paar anderen Missgriffen von untergeordnetem Belange, ein überaus geistvolles, gelehrtes, begeistertes und begeisterndes Erzeugniss der gewandten Feder seines Urhebers. Leider ist aber die zweite Hälfte der Genesis von K. 12 an gar zu stiefmütterlich kurz behandelt.

II. In historischer und historiologischer Beziehung sind hauptsächlich zu nennen: J. H. Heidegger hist. ss. Patriarch. 2 voll. Amst. 1667. 4., dessen erster Band die Patriarchen der Urgeschichte behandelt; — J. G. Herder, älteste Urkunde des Menschengeschl. 2 Bde. Riga 1774—76; F. Pustkuchen, die Urgesch. der Menschheit in ihrem vollen Umfange. Th. I. Lemgo 1821 und Dess. hist. krit. Unterss. d. bibl. Urgesch. Halle 1823; K. T. Beke, origines biblicae or researches in primeval history. Vol. I. Lond. 1834; (J. L. Hug), die mos. Gesch. der Menschen bis z. Entstehen der Völker. Frkf. 1793; — F. A. Krummacher, Paragraphen zur heil. Gesch. Berl. 1818; — Chr. Kapp ü. d. Urspr. der Menschen und Völker, nach d. mos. Gen. Nürnb. 1829 (ruht auf Schelling's Erlanger Vorless.); — J. H. Pabst, der Mensch u. s. Geschichte. Wien 1830; — Al. Guiraud, phil. catholique d. l'hist., ou l'hist. expliquée. Par. 1841 (theosoph.)

III. In dogmatischer und religionsgeschichtl. Beziehung vgl. besonders T. Beck, christl. Lehrwissensch. Stuttg. 1841; J. P. Lange, posit. Dogmatik. Heidlb. 1851; J. Chr. K. Hofmann, Weissagung und Erfüllung. Nördl. 1841 und Dess. Schriftbeweis. Bd. I. Nördl. 1852.; Steudel's u. Hävernick's Vorless. ü. d. alttest. Theol. —

4. Als subsidiarische aber sehr vorsichtig zu gebrauchende Quelle können die wissensch. Resultate der **Astronomie, Geologie, Anthropologie** und **Linguistik** gelten, so weit sie aus dem status quo des Gewordenen die Geschichte des Werdens rückwärts zu construiren vermögen. So unsicher dies Verfahren an sich ist, so bieten diese Wissenschaften auch davon abgesehen doch weniger Coincidenzpunkte, als man erwarten könnte, da grade diejenige Seite der Erkenntniss, welche die heilige Urkunde sich zum Vorwurf genommen, der empirischen Forschung ihrer Natur nach unzugänglich ist. Vgl. übrigens A. Tholuck, d. Result. d. Wsch. über die Urwelt, i. s. vermischten Schr. Hamb. 1839. Bd. II.; C. Fr. Keil, apologia Mos. traditionis de mundi hominumque orig. exponentis. I. Dorp. 1839. 4; Nic. Wiseman, Zusammenhang und Ergebn. wschl. Forschungen mit d. geoffb. Relig., aus dem Engl. v. Haneberg. Regensb. 1840; Marc. de Serres, die Kosmogonie d. Moses, übers. von Steck. Tübg. 1841; Fr. Rougemont, fragmens d'une hist. de la terre d'après la bible. Neuchat. 1841; Seb. Mutzl, d. Urgesch. d. Erde und d. Menschengeschl. nach d. mos. Urkd. und d. Ergebn. d. Wsch. Landsh. 1843; Andr. Wagner, Gesch. d. Urwelt mit bes. Berücksichtigung der Menschenracen u. d. mos. Schöpfungsberichtes. Leipz. 1845; A. Ebrard, die Weltanschauung der Bibel und die Naturwissenschaft, in Dess. Zeitschr.: Die Zukunft der Kirche. 3. Jahrg. Zürich 1847; Meine Schrift: Bibel und Astronomie, nebst Zugaben verwandten Inhaltes. Eine Darstell. d. bibl. Kosmologie und ihrer Beziehungen zu den Naturwissenschaften. 3. Aufl. Berlin 1853.

5. Für die Vergleichung der **Sagen** andrer Völker über die Urgeschichte der Menschheit fehlt es durchaus noch, so unzähligemal auch dieser Stoff behandelt worden ist, an einer zuverlässigen und kritisch sichtenden Bearbeitung. Namentlich ist meist dies übersehen worden, dass die alten Autoren, denen wir unsre Kenntniss der alten heidni-

schen Sagen verdanken, meistens aus der Schule des alexandrinischen Synkretismus hervorgegangen sind, der vermittelst der LXX auch die alttestamentl. Sage in das Bereich seiner Verschmelzung hineinzog. Auch Delitzsch, der in seinem Commentar öfter vergleichende Blicke auf die heidnischen Sagenkreise wirft, überschätzt jedenfalls noch den Werth derselben. Am wenigsten möchte ich mit solcher Sicherheit, wie er, es aussprechen, dass in ihnen sich sogar manche Momente der echten urgeschichtlichen Sage erhalten hätten, die in der biblischen Ueberlieferung verloren gegangen seien. — Vgl. Grotius de verit. rel. Christ.; Huetius demonstr. evang. prop. IV. c. 3—11; Pustkuchen, a. a. O. (Abschnitt II.); H. J. Schmitt, d. Uroffenb. Landsh. 1834. C. J. H. Windischmann, d. Philos. im Fortgange d. Weltgesch. Bonn 1827 ff. Th. I.; Stolberg, Gesch. d. Rel. Jes. Bd. I. Beilagen; Mutzl und Rougemont ll. cc.; H. Lüken, die Einh. des Menschengeschl. und dessen Ausbreit. über die ganze Erde. Hannov. 1845; ferner aus neuester Zeit die treffliche Arbeit von A. Wuttke, Abhandl. über die Kosmogonie der heidn. Völker vor d. Zeit Jesu u. d. Apostel. Haag 1850.

Die Schöpfung und Bestimmung des Menschen.

Vgl. F. W. C. Umbreit, Probe e. Ausl. d. Schöpfungsgesch. in d. theol. Stud. und Krit. 1839, I. (Hengstenberg) die Lehre von der Schöpfung. Ev. Kirchenzeit. 1841, No. 37—39. — Chr. G. Werner gesch. Auffass. der drei ersten Kap. d. ersten Buchs Mose. Tübg. 1829. — Sam. Hirsch Rel. philos. d. Juden, Leipz. 1842 S. 1 ff. — O. Krabbe, Die Lehre v. d. Sünde u. v. Tode. Hamb. 1836. (K. 3.). — E. Sartorius, d. Lehre v. d. h. Liebe I, 25—85. — Meine Bibel und Astronomie. 3. Aufl. Kap. 4. Hofmann Schriftbew. Zweites Lehrst.

§ 21. (Gen. 1. 2.) — Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Die Erde war wüste und leer[1]), aber über der chaotisch finstern und flüssigen Masse schwebte der Geist Gottes, sie erfüllend mit Lebenskräften, die das allmächtige Wort seines schöpferischen Willens im Sechstagewerke[2]) individualisirte und zum selbständigen Dasein hervorrief, indem es von der breiten Unterlage des tellurischen Lebens ausgehend in pyramidaler Form aufstieg zum vegetabilischen und animalischen Leben und in der Darstellung des Menschen, als der einheitlichen Spitze der Schöpfungspyramide, welche alle früheren Lebensstufen erhöht und geeinigt in sich fasste, zum Ziel und Höhepunkt seiner schöpferischen Thätigkeit gelangte. Im Menschen treten zwei Substrate, ein göttliches und ein menschliches, das Gebilde aus Erden und der demselben eingehauchte Odem göttlichen Lebens einheitlich zusammen. Er ist also zwiefacher Herkunft, nach der einen Seite, nämlich nach Leib und Seele gehört er der Natur (der animalischen Sphäre) an und ist die Blüthe der Natur; nach der andern Seite, insofern ein gottähnlicher Geist in ihm wohnt, ist er über die Natur erhaben und göttlichen Geschlechtes (Act. 17, 28. 29). Durch diese doppelte Stellung ist er das Mittelglied zwischen Gott und der Natur,

der Stellvertreter Gottes, der Priester und König der Natur. Durch das Innewohnen des göttlichen Odems ist er das Ebenbild Gottes, bestimmt und befähigt zu göttlicher Weisheit und Macht, Heiligkeit und Seligkeit; berufen, die Natur zu beherrschen und ihrer Vollendung zuzuführen. Ein Garten im Lande Eden[3]) ist seine erste Wohn- und Uebungsstätte, und die Aufgabe den Garten zu bebauen und zu bewahren ist der Anfangspunkt der Thätigkeit, deren Ziel die Beherrschung der ganzen Erde ist. Aber wie die Natur, so ist auch der Mensch entwicklungsfähig und — bedürftig geschaffen, jedoch mit dem Unterschiede, dass die Natur, als der Freiheit ermangelnd, dem Ziel ihrer Entwicklung zugeführt werden, der Mensch aber als freier persönlicher Geist aus freiem Entschluss und in freier Selbstthätigkeit sich selbst dazu erheben sollte. Zu dem Zwecke musste er aus der Unmittelbarkeit des Lebens durch Selbstbestimmung heraustreten. Antrieb und Anlass dazu gab ihm der Baum der Erkenntniss Gutes und Böses mit dem daran haftenden Verbote des Essens von seiner Frucht — und andrerseits der Baum des Lebens, der durch seine positive Bestimmung die negative Bestimmung des erstern ergänzte und dessen Folie und Gegenbild war. Aber ehe die selbsteigene Entwicklung des Menschen ihren Anfang nehmen konnte, musste die geschlechtliche Indifferenz desselben zum geschlechtlichen Gegensatz polarisirt werden; es musste die Ehe, als Anfangspunkt und Bedingung aller geschichtlichen Entwicklung, als das Mittel, durch welches allein aus Einem Blute aller Menschen Geschlechter auf Erden wohnen[4]) und die ganze Erde erfüllen und beherrschen können, dargestellt werden. Dem Menschen, als einem freien, persönlichen Wesen, kann keinerlei Entwicklung aufgezwungen werden, er muss auch dieser Entwicklung zur individualisirten Geschlechtlichkeit wenigstens durch Wunsch und Sehnsucht seine Zustimmung geben. Um diese zu erwecken, führt Gott ihm die schon geschlechtlich individualisirten Thiere vor — zugleich Huldigungsakt derselben als seiner Vasallen und Mittel zur Entwicklung seiner Erkenntniss und Sprachfähigkeit, — und als dadurch die Sehnsucht nach einer wesensgleichen Gehülfin im Menschen erwacht ist, baut Gott aus einer צֵלָע (Rippe? Seite?) des Menschen, das Weib, in der dieser sofort Fleisch von seinem Fleisch und Bein von seinem Bein erkennt.

1. Die verschiedene Auffassung des תֹּהוּ וָבֹהוּ K. 1, 2 — ob dies nämlich als indifferenter Mangel des Lebens, als ein noch nicht Erfülltsein vom Leben, oder vielmehr als positive Verwüstung und Verödung, der ein geordneter, lebensvoller Zustand vorangegangen ist, zu fassen sei, bleibt, so überaus wichtig und einflussreich sie auch für die heilige Geschichte ist, doch für den Theil derselben, der die Geschichte des alten Bundes umfasst, ohne Einfluss. Wir haben aber anderwärts (Bibel u. Astr. 3. Aufl. Berl.

1853. Kap. 4 und Zugabe 1) unsre Ueberzeugung ausgesprochen und begründet, dass in der Schöpfungsurkunde selbst durchaus kein Grund zur Entscheidung für das Eine oder das Andre vorliegt, indem der Concipient derselben als ein treuer Zeuge nur beschreibt, was er (prophetisch rückblickend § 20, 1) geschaut hat; — dass aber die Zusammenfassung anderweitiger Offenbarungsangaben es zu einer hohen Wahrscheinlichkeit erhebt, in dem urweltlichen Tohu-va-Bohu den Schauplatz und das Ergebniss des ersten, vormenschlichen Falles in der Engelwelt zu erkennen.

2. Die vielbesprochene Frage, ob unter den Tagen des Gen. 1. beschriebenen Schöpfungswerkes **natürliche oder prophetische Tage** zu verstehen seien, muss, wie ich in meiner Schrift „Bibel u. Astron." 3. Aufl. Kap. 4 § 4 ausführlich nachgewiesen habe, von der unbefangenen Exegese dahin beantwortet werden, dass die Schöpfungstage allerdings natürliche, d. h. durch physisches Hell- und Dunkelwerden begrenzte, und aus Abend und Morgen, Tag und Nacht bestehende Tage seien, deren nach der Stundenuhr zu messende Dauer aber für die drei ersten Tage wenigstens dahin gestellt bleiben muss. Eben daselbst (bes. in der ersten Zugabe) habe ich aber auch nachgewiesen, dass mit diesem Ergebniss der Exegese die Ergebnisse der Geologie wohl vereinbar sind, selbst wenn die letztere ein Recht hat, für ihre urweltlichen Schöpfungsperioden Tausende, ja Millionen von Jahren in Anspruch zu nehmen.

3. Die Frage nach der **geographischen Lage des Paradises** hat man theils als ungehörig (vom mythisirenden Standpunkt aus) abgewiesen, theils als unbeantwortbar mit Hinweisung auf die Verändrung der Erdoberfläche durch die Sündfluth aufgegeben, theils endlich aus den geographischen Angaben der Urkunde mit Hülfe von Combinationen und Conjekturen auf verschiedene Weise zu vermitteln versucht. Vgl. Winer im Reallex. s. v. Eden, und ausser der dort angegebenen Liter. besonders noch E. Bertheau (die der Beschreibung des Paradises zu Grunde liegenden geograph. Anschauungen. Göttg. 1848). Der Letztere hat einen entschieden wissenschaftlichen Weg zur Lösung des Problems eingeschlagen und dazu ebenso grossen Scharfsinn als reiche Belesenheit mitgebracht, nur dass leider die Mittel nicht ausreichen, ihn sicher und zweifellos zu Ende zu führen. — Bertheau geht nämlich von dem Grundsatze aus, dass man die gegenwärtigen geographischen Kenntnisse bei der Ermittelung der Angaben der Genesis zunächst gänzlich bei Seite lassen, und sich vielmehr ausschliesslich an die nachweisbar ältesten Anschauungen von der Oberfläche der Erde und der geographischen Vertheilung ihrer Länder, Meere und Flüsse halten müsse. Im Pischon, der das ganze goldreiche Land Chawilah umfliesst, erkennt er mit Josephus und den Kirchenvätern den Ganges, weshalb unter Chawilah nach der geographischen Anschauung der Israeliten das Ostland der Erde jenseits der Euphrat- und Tigrislande zu verstehen sei. Der Gichon, der das ganze Land Kusch (d. h. nach Gen. 10 die Länder des südlichen Erdgürtels) umfliesst, sei der Nil, dessen Ursprung sich der Erzähler nach der mangelhaften geographischen Kenntniss seiner Zeit in Asien gedacht habe, und zwar so dass er, erst von Norden nach Süden fliessend, dann sich wendend und das persische und rothe Meer umkreisend, und endlich nordwärts fliessend, Aegypten durchströme und sich in das mittelländische Meer ergiesse. Dass man in jener alten Zeit von einem Zusammenhange des pers. Meerbusens mit dem südlichen Weltmeer nichts gewusst und den Ursprung des Nils sich allgemein in Asien gedacht habe, will Bertheau erweisen aus einer Nachricht bei Strabo (15, 1, 25) und Arrian (6, 1), nach welcher Alexander d. Gr. meinte, in den Flüssen des nordwestl. Indiens die Anfänge des Nils gefunden zu haben, und aus Pausanias (2, 5, 2), demzufolge eine alte Sage behauptet, der Nil sei eins mit dem Euphrat, der sich im Sumpfe verliere

und über Aethiopien herabkommend zum Nil werde. Dazu komme nun die alte tiefgewurzelte Tradition von der Identität des Gichon mit dem Nil, die sich schon in der Uebersetzung von Jer. 2, 18 bei den LXX ausprage, und noch von Josephus, den Kirchenvätern und den Byzantinern festgehalten werde, auch nachdem man längst eine nähere Kenntniss von dem Verhältnisse des südlichen Asiens zu dem östlichen Afrika gewonnen hatte, und deshalb seine Zuflucht zu der Annahme eines unterirdischen Laufes des Nils und seines plötzlichen Wiederhervorbrechens in Afrika nehmen musste. Die beiden andern Flüsse sind der Euphrat und Tigris (Hiddekel), die dem Erzähler genauer bekannt waren, und die er deshalb naturgemäss sofort ohne ein Land zu umkreisen dem persischen Meerbusen zufliessend sich denkt. Den נהר aber, als dessen Arme (ראשים) die vier Flüsse bezeichnet seien, findet Bertheau in dem kaspischen Meere. Dieser Strom erinnere nämlich an den Okeanos des Homer, aus welchem alle Flüsse und Meere der Erde ihren Wasservorrath erhalten, und den Homer auch ποταμός nenne. Das Land Eden lag also für den Gesichtskreis des Erzählers am Nordrande der Erde, wie denn auch alle Völker Asiens südlich vom armenischen und persischen Hochlande von den ältesten Zeiten an die Wohnung der Götter nach dem höchsten Norden verlegten.

Sollte nun auch wirklich die der Urkunde zu Grunde liegende geographische Anschauung in der That eine so mangelhafte und irrige gewesen sein, wie Bertheau nachgewiesen zu haben glaubt, so würde dies doch den Offenbarungscharakter des Berichtes nicht wesentlich beeinträchtigen. Denn die Offenbarung will stets nur religiöse Erkenntniss vermitteln. So auch hier. Der religiöse Kern des Berichtes über das Paradis ist die Belehrung über den seligen und heiligen Urstand des Menschen, über den Ausgangspunkt seiner ganzen welt- und heilsgeschichtlichen Entwicklung. Eine Schildrung des Paradises nach seiner Zuständlichkeit war also eine Nothwendigkeit für die Zwecke des Erzählers. Um dieser aber eine feste concrete Haltung zu geben, musste die Lage des Paradises angegeben werden. Was die heilige Sage darüber bekundete, fasste der Urheber der Genesis in den Rahmen der geographischen Anschauungen seiner Zeit. Waren diese mangelhaft und irrig, so lag es der Offenbarung nicht ob, der Ausbildung geographischen Wissens Jahrhunderte oder Jahrtausende weit vorzugreifen. Durch den Offenbarungscharakter des Berichtes ist die Lage des Paradises beglaubigt, die dem geographischen Wissen jener Zeit sich aus der Beschreibung ergab, nicht aber dies geographische Wissen selbst.

Doch, ich bin überzeugt, dass die Bertheau'sche Beweisführung noch lange nicht eine zwingende genannt werden kann. Ich kann es nicht glauben, dass der mit Aegypten so wohl bekannte Verfasser, oder dass man gar in Aegypten selbst zu jener Zeit geglaubt habe, der Nil sei mit dem Ganges identisch, und der persische Meerbusen mit dem rothen Meere sei ein Landsee, der im Süden von einem mächtigen, Asien und Afrika verbindenden Lande umgeben sei. — Die seltsame (und vielleicht obenein sagenhafte) Unwissenheit Alexanders wird zwar um so unbegreiflicher, als schon ein Herodot richtigere Einsichten hatte, aber grade um so weniger wird man von dem Wissen der spätern Griechen auf das Wissen der ältern Aegypter Rückschlüsse machen dürfen. Noch viel weniger kann aber die Ueberzeugung des Josephus und der Kirchenväter von der Identität des Nils und des Gichons als Berechtigung für die Annahme einer gleichen Meinung bei dem Verf. der Genesis angesehen werden. Mir erscheint es sehr wahrscheinlich, dass jene später so fest gewurzelte Meinung erst auf dem Boden des alexandrinischen Synkretismus entstanden sei und von da aus Eingang bei den LXX, so wie bei Josephus und den Kirchenvätern gefunden habe. Wie die Palästinenser geneigt waren, den Jor-

dan für den Gichon zu substituiren (Sirach 24, 28), so lag es den Hellenisten nahe, den Nil damit zu identificiren. Die geographische Unmöglichkeit konnte sie nicht davon abschrecken, man brauchte ja nur anzunehmen, dass der Gichon sich einen unterirdischen Weg nach Aegypten gebahnt habe; und letzteres konnte um so leichter angenommen werden, als auch noch in der Zeit Herodots die Quellen des Nils den Aegyptern unbekannt waren. — Mit grosser Entschiedenheit spricht aber gegen die Herbeiziehung des Nils die Thatsache, dass der betreffende Fluss nicht mit dem gewöhnlichen Namen genannt, sondern mit einem solchen, der, so oft der Nil auch im A. T. genannt, ihm doch nie sonst beigelegt ist. Delitzsch's Vermuthung, dass vielleicht der obere Nil den Namen Gichon geführt habe, entbehrt aller und jeder Stütze, und löst obendrein die Schwierigkeit doch nicht; denn warum sollte der Erzähler den Allen bekannten Namen des untern Nil vermieden haben, um den weniger bekannten, und daher leicht irreführenden Namen des obern Nil zu wählen?

Wir sind somit überzeugt, dass neben der Bertheau'schen Hypothese auch noch andre Deutungen mit gleichem, selbst mit noch grösserm Rechte Anspruch darauf machen können, gehört zu werden. Unter ihnen hat zwar die von Calvin, Huetius, Bochart etc. vorgetragene den Vorzug, dass sie wirklich einen gemeinsamen Strom zu den vier ראשים (offenbar die grösste Schwierigkeit bei der ganzen Sache) nachweist. Nach ihr soll nämlich der Schat-el-Arab oder der vereinigte Euphrat-Tigris den נהר des Gartens in Eden bezeichnen, Euphrat und Tigris aber, so wie die beiden Mündungen des Schat-el-Arab mit den vier ראשים, so wie das Land Kusch mit der persischen Provinz Chusistan und Chawilah mit den *Χαυλοταῖοι*, die nach Strabo in einem benachbarten goldreichen Theile Arabiens wohnten, identisch sein. Allein, trotz alle dem, wie schlecht passt diese Hypothese zu einem Strom, der ausserhalb des Gartens sich in vier Arme theilt, abgesehen selbst von andern Schwierigkeiten, die sich entgegenstellen!

Reland und Calmet verstehen unter dem Pischon den Phasis, der auf den moschischen Gebirgen entspringt und mit dem alten Goldland Colchis (= Chawila) in Verbindung steht, unter dem Gichon den Araxes (גִּיחוֹן = *ἀράττω* = hervorbrechen), der noch jetzt bei den Persern diesen Namen führt, ebenfalls auf den armenischen Gebirgen entspringt und ins kaspische Meer fällt, — unter Kusch aber das Land der Kossäer in der Nachbarschaft von Medien und dem kaspischen Meere. Abgesehen davon, dass der gemeinsame נהר hier nicht aufzufinden ist, erscheint mir diese Hypothese noch immer als die annehmbarste. Das in der Bibel feststehende Kusch (= Aethiopien) kommt bei der Zurückführung auf die Kossäer freilich nicht zu seinem Rechte. Dies erlangt es aber vielleicht durch J. P. Lange's Bemerkung (pos. Dogm. S. 400): „Auch der Nil umfliesst doch nicht das Land der Aethiopier. Und wahrscheinlich darf man annehmen, dass das Land Kusch in ähnlicher Weise fortgerückt ist von Norden nach Süden, wie z. B. das Normannenland mit einem Theile des Volkes aus Norwegen fortrücken konnte nach der Normandie, oder Hellas theilweise nach Grossgriechenland in Italien. Das Land der Kossäer möchte diese Richtung in der Fortbewegung der Kuschiten nach dem Süden hin bezeichnen."

Wir erwähnen unter den übrigen zahlreichen Hypothesen noch die Meinung Karl v. Raumers (Paläst. 3. A. S. 424), obwohl wir uns dieselbe keineswegs anzueignen vermögen. Auch er findet den paradisischen Ursitz des Menschengeschlechtes in dem armenischen Hochlande. Der Pischon ist ihm der Phasis des Xenophon, in welchem Mannert den Araxes nachgewiesen hat; das vom Pischon umflossene Land Chawilah soll dann das ehemals inselartige Uralland sein, dessen Bewohner die Chwalissi waren,

von welchen noch jetzt das kaspische Meer bei den Russen Chwalinskoye More heisst. Der Gichon bleibt dabei freilich unerklärt.

Reland, Bertheau und Raumer stimmen darin überein, dass das armenische Hochland die nächsten Ansprüche darauf habe, in der Schildrung der Urkunde gemeint zu sein. Und dabei werden auch wir uns beruhigen müssen, da die dem Erzähler ohne Zweifel näher bekannten Flüsse Euphrat und Tigris mit unabweisbarer Nothwendigkeit dahin weisen.

Die grösste Schwierigkeit liegt aber offenbar in Vs. 10: וְנָהָר יֹצֵא מֵעֵדֶן לְהַשְׁקוֹת אֶת־הַגָּן וּמִשָּׁם יִפָּרֵד וְהָיָה לְאַרְבָּעָה רָאשִׁים Man übersetzt dies gewöhnlich: „Und ein Strom ging aus von Eden, zu tränken den Garten, und von dort trennte er sich in vier Arme.“ Ist dies die richtige Uebersetzung, so muss die absolute Unmöglichkeit einer Vereinbarung des Berichtes mit der geographischen Thatsächlichkeit zugegeben werden, und es bleibt uns nichts übrig, als den Knoten zu zerhauen statt ihn zu lösen, indem wir entweder die Unvereinbarkeit auf die geographische Unkenntniss jener Zeit, in der der Bericht entstand, zurückführen, oder annehmen, dass eine gewaltige Katastrophe das Land Eden so sehr umgestaltet habe, dass Flüsse, deren Quellen jetzt hunderte von Meilen auseinander liegen, vorher Arme eines gemeinsamen Quellstromes waren. Der Sündfluth aber eine solche umgestaltende Macht beizulegen, erscheint biblisch wie geologisch gleich sehr unzulässig. Und auch die Annahme geographischer Unkenntniss möchte kaum ausreichen, so lange wir die Paradiessage (K. 2. 3) als eine urzeitliche Ueberliefrung und nicht als eine fabelhafte Mythenbildung späterer Zeit ansehen. Denn mag man auch annehmen dürfen, dass die Namen der Flüsse der geographischen Kenntniss zur Zeit des Referenten entnommen sind, wobei ein Fehlgreifen unverfänglich erscheinen könnte, so würde man doch immer in dem einen נהר und den aus ihm hervorgehenden ראשים Grundbestandtheile der Ursage vermuthen müssen. Doch sehen wir die Worte genauer an, so erheben sich auch nicht ungewichtige Bedenken gegen die oben gegebene Uebersetzung. Dass ראשים durch Arme übersetzt werden müsse, halten wir für entschieden irrig. Ein so völlig verkehrtes und verfehltes Bild können wir bei keinem Volke und in keiner Sprache voraussetzen. Soll ראש einen Flusstheil bezeichnen, so kann es vernünftigerweise nur die Quelle oder den obern Theil des Flusses bezeichnen. Ein vierköpfiger Fluss kann unmöglich ein Fluss sein, der nach längerm oder kürzerm einheitlichen Laufe sich in vier Arme theilt, es kann nur und muss einen Fluss bezeichnen, der aus der Vereinigung von vier Quellflüssen entsteht. Hätte der Referent also obigen Sinn ausdrücken wollen, so hätte er vielmehr umgekehrt den נהר als ראש und die ראשים als נהרים bezeichnen müssen. Und sind die vier Flüsse selbst Häupter, so kann der נהר im Garten nicht als ihr gemeinsames, einheitliches Haupt betrachtet werden. Wir sind deshalb geneigt, zu der vielbestrittenen Auffassung zurückzukehren, welche das נהר collectivisch nimmt, und darin die Bezeichnung eines Fluss- oder Quellenreichthums im Garten findet. Die collectivische Fassung wird auch begünstigt sachlich durch das לְהַשְׁקוֹת, sprachlich durch das Fehlen des Zahlwortes אחד, das man als gefordert durch den Gegensatz der ארבעה wohl erwarten könnte. Das וּמִשָּׁם יִפָּרֵד spricht nicht dagegen, sondern eher dafür; denn das niph. von פרד bezeichnet sonst nirgends, wo es vorkommt, ein die Einheit in eine Vielheit zerspaltendes Trennen, sondern das Trennen und Auseinandergehen von Dingen, die früher selbständig bei- mit- und nebeneinander waren. Vgl. besonders die ganz analogen Fälle Gen. 25, 23; 10, 32. So scheint auch hier der Sinn zu sein: Das Fluss- oder Quellsystem des Gartens (d. h. die Flüsse, die im Garten noch mit und nebeneinander waren, gingen ausserhalb des Gar-

tens auseinander, und flossen nach verschiedenen, z. Th. entgegengesetzten Richtungen hin. Dann muss freilich ראשים mit Luther, Rosenmüller u. A. in dem Sinne von flumina principalia gefasst werden, woran ich mich auch durch nichts gehindert sehe.

4. Sich vornehmlich auf die allerdings nicht unbedeutenden Unterschiede in Farbe, Haar, Schädel- und Körperbau der sogenannten Menschenracen, so wie auf die Verschiedenheit der Sprachen stützend, haben mehrere Naturforscher und Philosophen, z. B. Bory St. Vincent, Desmoulin, Oken, Burmeister u. A., die ursprüngliche Einheit des Menschengeschlechts bestritten. Aus der überreichen Literatur der Vertheidiger der Einheit führen wir nur folgende an: 1) Naturforscher: Buffon disc. sur la variété dans l'espèce humaine; Cuvier tableaux élément. de l'hist. nat. des animaux. Paris 1827; Blumenbach de generis hum. varietate nativa Gött. 1795; Rud. Wagner Anthrop. II, 209 ff.; Andr. Wagner Gesch. d. Urwelt. Leipz. 1845.; G. H. v. Schubert, d. Weltgebäude S. 651 ff., und besonders H. Lüken, die Einheit d. Menschengeschl. u. dessen Ausbreit. über d. Erde. Hann. 1845. — 2) Philosophen: H. Steffens Anthrop. II., 365 ff.; Ders. chr. Rel. philos. I., 287 ff., Ders. Schriften alt und neu II, 365 ff.; Hillebrand Anthrop. Mainz 1822; Bd. II.; H. H. über die Menschenracen im 2. Hft. der deutschen Vierteljahrsschrift; Alex. v. Humboldt im Kosmos Bd. I.; Wuttke Gesch. d. Heidth. I., 27 ff.; 3) von Geographen: G. A. Wimmer kosmol. Vorschule zur Erdkunde, Wien 1833; Roon Grundz. der Erd-, Völker- und Staatenkunde Bd. III., 1. Abschn. IV. Am Bedeutendsten ist: Prichard researches into the physical history of mankind. Lond. 1828, deutsch mit Zusätzen von Rud. Wagner. Leipz. 1840 ff.; — 4) von Theologen: A. Tholuck verm. Schriften II., 239 ff.; J. P. Lange verm. Schriften I., 89 ff.; Nic. Wiseman Zusammenhang der Ergebn. der Wissensch. mit der geoffenb. Rel., aus dem Engl. von Haneberg Regensb. 1840, Vorles. 3. 4. etc. — Die Nothwendigkeit der Einheit der Gattung ist erwiesen aus anatomischen, physiologischen (dahin gehört namentlich die perpetuirlich-fruchtbr. Begattung der Racen und Mischlinge), psychologischen und ethischen Gründen. Dagegen ist das Problem der Racenbildung noch keineswegs vollständig gelöst. Das Zusammenwirken gewaltiger physischer (namentlich klimatischer) und ethischer Momente in der Kindheit des Menschengeschlechtes muss indess von Seiten der Naturwissenschaft im Allgemeinen als hinreichende Ursache einer sich fixirenden Spaltung angesehen werden.

Der Sündenfall und die erste Aussicht auf Erlösung.

Liter. J. B. Lüderwald die alleg. Erkl. des Sündenf. in ihrem Ungrunde dargest. Helmst. 1781. — A. Tholuck im Anhang zu sein. Schr. von d. Sünde u. d. Versöhner. — Krabbe von d. Sünde u. d. Tod. Kap. 4. — Hengstenberg Christol. Bd. I. S. 26 ff. — Jul. Müller, d. christl. Lehre v. d. Sünde. Breslau 1844. Bd. II., S. 523 ff. — Hävernick, Theol. d. A. T. S. 86 ff. — E. Sartorius, d. Lehre v. d. heil. Liebe. Stuttg. I., 86 ff. — Meine Schr. Bibel und Astr. Kap. 4. — Hofmann Schriftbeweis. 3. u. 4. Lehrst.

§ 22. (Gen. 3). — Worauf schon Gen. 1, 2 und 2, 15 hinzudeuten scheint, dass nämlich schon ein Böses in der Welt vorhanden war, welches der Mensch zu überwinden und von sich zu weisen hatte, bestätigt sich bald. Es tritt als Schlange[1]) den erstgeschaffenen Menschen versuchend entgegen, und der Mensch liess sich berücken: es gelang

dem Versucher, die Lust nach dem Genuss der verbotenen Frucht in die Seele des Menschen zu pflanzen, die Lust gebar die Sünde und die Sünde den Tod (Jak. 1, 15). Es geschah wirklich, was der Versucher in arglistig-satanischem Sinne verheissen hatte: Ihre Augen wurden aufgethan (Vs. 7.), aber sie sahen nur ihre Nacktheit und schämten sich derselben; sie erkannten das Gute und Böse, aber in schmerzlichem Verlust des Guten, in qualvoller Erfahrung des Bösen. Der Mensch wurde auch wie Gott (Vs. 22.), d. h. er hörte auf, Gottes Repräsentant und Stellvertreter zu sein, emancipirte sich von Gott, wurde autonom und Etwas auf eigne Hand, aber diese Gottgleichheit machte ihn nicht selig wie Gott, sondern höchst unselig und armselig. Der Tod, der Sünde Sold, ergriff seine ganze Natur und zog ein ganzes Heer von Elend, Schmerz und Fluch nach sich. Der Mensch, aus Staub gebildet, der sich unterfangen hatte, ohne Gott sein zu wollen wie Gott, muss um dieses Frevels willen wieder zurückkehren zur Erde, von der er genommen ist. — Aber der Mensch hat die Sünde nicht aus freien Stücken in sich selbst erzeugt, sondern sie ist ihm als ein Fremdes durch Verführung von Aussen (der er freilich hätte widerstehen können und sollen) aufgedrungen worden. Sein ganzes Wesen ist von der Sünde durchdrungen und vergiftet, aber nicht selbst Sünde geworden. Es ist noch etwas in ihm, das der Sünde widerspricht und keinen Gefallen an ihr findet; das göttliche Ebenbild in ihm ist nicht vernichtet (Gen. 9, 6; Jak. 3, 9; Act. 17, 28. 29), sondern macht vielmehr in Beziehung auf die Sünde sich als Gewissen in Scham und Reue geltend. Darum ist der Mensch, wie erlösungsbedürftig, so auch erlösungsfähig, und darum überlässt Gott ihn auch nicht sich selbst und seinem Elende, sondern beginnt kraft eines ewigen Rathschlusses seiner Gnade, ihn für das Heil zu erziehen. Die erste Aeussrung dieses Rathschlusses ist in dem Fluch über den Verführer[2]) ausgesprochen, in welchem Gott offen und entschieden Parthei nimmt für den Menschen gegen den Versucher, und dem Menschen endlichen und vollständigen Sieg über den Urheber des Bösen verheisst. Die Ehe, die das Vehikel des Falles war, soll auch das Vehikel der Erlösung sein; der Weibessame soll dem Schlangensamen den Kopf zertreten. Eva (חַוָּה), die Mutter aller Lebendigen, soll gebären, zwar mit Schmerzen, aber doch gebären, und an dies Gebären ist die Vermittelung des Heils geknüpft. Es beginnt eine ununterbrochene Reihe von Zeugungen, die die Träger der A. Tl. Entwicklung und des vorbereitenden Heils sind. Aber das Paradis wird nichts desto weniger dem Menschen verschlossen, Cherubim mit flammendem Schwerte[3]) verhindern ihm den Zugang zum Baume des Lebens; der ver-

fluchte Acker ist jetzt seine Wohn- und Uebungsstätte, die Arbeit im Schweiss des Angesichtes und am Ende der Tod, die Summe alles irdischen Uebels, ist sein Loos, denn die Sünde muss ihren natürlichen Verlauf haben; es muss, was in ihr ist, sich entfalten; — alle ihre Folgen müssen getragen werden, und die göttliche Gerechtigkeit fordert volle und unbedingte Sühne des Rechtes [4]).

1. Dass der Bericht in oder bei der **Schlange** ein böses geistiges Wesen wirksam gedacht habe, wird kaum bezweifelt werden können, dagegen muss es sehr zweifelhaft erscheinen, wie derselbe sich die Vermittlung des dämonischen Willens durch die Schlange vorstellig gemacht habe. Es möchte schwer, wo nicht unmöglich sein, die Vorstellung des Verfassers aus den gegebenen Daten zu reconstruiren. Diese tritt aber in der Darstellung ohne Zweifel darum so wenig deutlich hervor, weil der Verf. der Genesis den kindlich-naiven und in dieser Naivität so erhabenen Charakter des Berichtes als einer heiligen und ehrwürdigen Reliquie aus der ersten Urzeit des Menschen nicht ändern und die noch unvermittelte Anschauung desselben in ihrer ganzen Objectivität wiedergeben wollte. Der Bericht giebt die Erinnerungen und Anschauungen der erstgeschaffenen Menschen, wie sie in der Tradition sich erhalten haben, unangetastet wieder. So viel ist aber jedenfalls gewiss, dass die biblische Satanologie in der Geschichte des Sündenfalls und in dem, was sie von der Schlange berichtet, ihre Wurzel hat. Sobald der Mensch über den Vorgang zu reflectiren begann, musste sich ihm das Vorhandensein eines widergöttlichen Geistwesens daraus ergeben. Einer besondern Belehrung oder Offenbarung darüber bedurfte es nicht. Satan hat sich selbst in der Schlange geschichtlich offenbart. Wo Thatsachen reden, da bedarf es keiner Belehrung durch Worte.

2. Diese Auffassung wirft denn auch ein erwünschtes Licht über den **Fluch**, der die Schlange trifft. Dieser Fluch geht der Form nach einzig und allein auf die Schlange. Aber der Fluch ist für den Menschen, nicht für die Schlange gesprochen, darum bequemt er sich der Anschauung des Menschen an, in welcher die sinnliche Erscheinung und das geistige Princip völlig ungeschieden war. Dem Menschen erschien der Verführer als Schlange, somit galt ihm die Verfluchung der Schlange auch als Verfluchung des Urhebers der Sünde und ihre Vernichtung und Besiegung durch den Weibessamen als eine Errettung von seiner Macht und seinem Einflusse. Es ist also in der That hier ein **Protevangelium**, dessen Sinn kein andrer ist, als der, dass das Verhältniss zwischen Verführer und Verführten nicht so bleiben soll, wie es sich in der Verführung dargestellt hat. Obschon der Mensch sich in die Gemeinschaft des Verführers hat hineinziehen lassen, soll diese Gemeinschaft dennoch nicht bleibend sein. Nicht Freundschaft und Gemeinschaft soll zwischen Beiden bestehen, sondern vielmehr Feindschaft und fortwährender Kampf, der mit der völligen Besiegung des Verführers enden soll. Das ganze Menschengeschlecht (der Weibessame) soll den Kampf mit dem Urheber der Sünde kämpfen, und soll ihn kraft des göttlichen Willens siegreich kämpfen.

3. Ueber Natur und Wesen der **Cherubim** erfahren wir aus Gen. 3 sehr wenig, aber doch immer noch genug, um Bähr's Deutung (Symbolik d. mos. Cultus, I, 340 ff.), die in denselben lediglich Geschöpfe der Symbolik ohne alle objective Realität, — nämlich Bilder des vollkommnen geschöpflichen Lebens — sieht, weit von uns weisen zu

müssen; und auch der Umstand, dass selbst Gelehrte wie Hengstenberg (Beitr. III, 643; Erklär. d. Offb. Joh. I, 340 ff.); Keil (Tempel Sal. S. 107. 147) und Hävernick (Comment. zum Ezech., und Theol. d. A. T. S. 80) sie sich angeeignet haben, vermag unserm Urtheil nicht Einhalt zu thun. So lange man in Gen. 2. 3 nicht einen fabelhaften Mythus oder ein willkürliches Philosophem, sondern wirkliche Geschichte anerkennt, darf man auch den Cherubim die reale, persönliche und geschichtliche Existenz nicht absprechen. — Was es aber um die Cherubim sei, welches ihre ursprüngliche Stellung und ihr eigentlicher Beruf sei, erfahren wir aus Ps. 18, 11. Der Zusammenhang, in dem dieser Vers steht, lehrt uns, dass wir in ihnen die eigentlichen Begleiter und Träger der göttlichen Herrlichkeit und Majestät in ihrer Weltgegenwart und Weltbethätigung zu erkennen haben. Sie sind gleichsam der Thronwagen, auf dem Elohim, der Weltengott, einherfährt, wenn er sich in der Welt offenbart, wenn er seine königliche und richterliche Majestät an ihr bethätigt. Vergleichen wir weiter diese Stelle mit Ps. 104, 3. 4, so ersehen wir, dass die Cherubim der überirdischen, kreatürlichen Geisterwelt angehören, die wir im Allgemeinen als Engel zu bezeichnen gewohnt sind. Unterscheiden wir (nach § 13, 1) eine Sphäre elohistischen und eine Sphäre jehovistischen Gotteswaltens, so müssen wir sie ihrer ursprünglichen und eigentlichen Stellung nach, eben so wie die Engel im Allgemeinen, der erstern zuweisen; — womit aber freilich nicht ausgeschlossen ist, dass ihre Thätigkeit nicht auch für die andere Sphäre verwandt werden könne, da Elohim und Jehovah ein und derselbe Gott ist, und die beiden Sphären göttlichen Waltens nicht excentrische, sondern concentrische Kreise bilden. Den Zeitpunkt aber, wo diese Engel zuerst von ihrer elohistischen Berufssphäre aus in die jehovistische versetzt werden, bezeichnet Gen. 3, 24: „Und Jehovah Elohim trieb den Menschen aus und liess wohnen (וַיִּשְׁכֵּן) im Osten (beim Eingange) des Gartens Eden die Cherubim und die Flamme des hin- und herzuckenden Schwertes, zu bewahren (לִשְׁמֹר) den Weg zum Baume des Lebens.“ Dies steht in deutlichem Gegensatze zu Gen. 2, 15: Und Jehovah Elohim nahm den Menschen und liess ihn sich niederlassen (וַיַּנִּחֵהוּ) im Garten Eden, ihn zu bebauen und zu bewahren (לְעָבְדָהּ וּלְשָׁמְרָהּ). Der Cherub wird einstweiliger Stellvertreter des Menschen. Denn auch der Mensch sollte im Garten wohnen, um ihn zu bewahren — beschloss derselbe ja doch den kostbarsten Schatz der irdischen Natur, den Baum des Lebens, in sich —; aber er soll ihn auch bebauen. Diese Aufgabe wird dem Cherub nicht gegeben. Als ein Wesen andrer Art ist er nicht geeignet, die positive Aufgabe des Menschen auszurichten. Daraus ergiebt sich, dass der Cherub nur einstweiliger Bewohner sein soll, und dass dem Menschen eine Rückkehr zum Paradise in Aussicht steht. Diese Aussicht finden wir am Ende der Heilsgeschichte realisirt (Offbr. 21. 22). Das himmlische Jerusalem auf der verklärtem Erde ist das erneuerte, erweiterte, verklärte, vollendete Paradis, dort finden wir den Baum des Lebens, den Strom lebendigen Wassers. Dort wohnt auch wieder mit und bei Gott der Mensch. Vom Cherub ist nicht mehr die Rede. Er hat das anvertraute Kleinod treu bewahrt, und in die Hände seines ursprünglichen Besitzers zurückgegeben.

Elohim, der Weltengott, von dem Gen. 1 redet, ist Gen. 2, 3 zu Jehovah, zum Heilsgotte, geworden. Er ist es geworden, als er den Garten in Eden zur Wohnstätte des Menschen, zum Ausgangspunkt der Geschichte des Menschen pflanzte und zurichtete. Er hat seinen Thron im Himmel, wo die Cherubim ihn tragen, wo Myriaden von Engeln ihn umstehen. Jetzt will er sich auch eine Wohnung auf Erden gründen; das Paradis soll Jehovah's irdische Thronstätte werden, der Mensch soll der Cherub der Erde sein, so wie der Cherub der Mensch des Himmels. — Der Sündenfall des Menschen ändert

aber die Lage der Dinge; der Mensch muss vertrieben und doch das Paradis mit dem Lebensbaum bewahrt werden. Darum setzt Gott statt des Menschen himmlische Wesen als einstweilige Bewohner und Bewahrer in dasselbe: statt des Cherubs der Erde die Cherubim des Himmels. Wo die Cherubim sind, da ist auch Gott, denn sie sind die Träger und Begleiter der Weltherrlichkeit Gottes. Die Flamme des hin- und herzuckenden Schwertes, die bei ihnen ist, um jede frevelhafte vorzeitige Rückkehr des Menschen, von wo er auch eindringen wolle, abzuhalten, versinnbildlicht das verzehrende Feuer der göttlichen Heiligkeit.

Seitdem erscheinen die Cherubim nicht nur als die Träger der Weltherrlichkeit Elohim's, sondern auch als die Träger der Heilsherrlichkeit Jehovah's. So im Allerheiligsten der Stiftshütte und des Tempels, in der hehren Vision Ezechiels (K. 1, 10), in dem Gesicht des neutestamentlichen Sehers (Offb. 4). Ezechiel schaut sie mit vier Angesichtern, dem eines Menschen, eines Löwen, eines Adlers, eines Stieres. In diesen vier Angesichtern, sagt Hofmann (Schriftbeweis I, 322), „stellt sich der Verein alles Lebensvermögens dar, der freien Bewusstheit, die den Menschen, der Kraftmüthigkeit, die den Löwen, der Festigkeit und Stärke, die das Rind, der sichern, unaufgehaltenen Schnelligkeit, die den Adler auszeichnet.“ Bedeutsam ist daneben gewiss auch noch eine Beziehung, die Schmieder (in O. v. Gerlach's erkl. Bibel IV, 1. S. 431) hervorhebt: „Wir erkennen leicht, dass die vier Angesichter von den vier Königen der irdischen Schöpfung entlehnt sind: der Löwe ist der König der Thiere des Feldes, der Stier der König der Heerden, der Adler der König des Gefieders, der Mensch der König über die ganze Erde.“ Nur von dem oben aufgestellten Gesichtspunkte aus erklärt es sich völlig genügend, warum die Cherubim in symbolischer Kunst-, oder in visionärer Selbstdarstellung irdische Gestaltung annehmen. Sie sind dadurch als Substituten des Menschen bezeichnet. Aber, fragen wir, ist der Mensch der „König über die ganze Erde“, weshalb genügte dann nicht seine einfache Gestalt? Diese Frage beantwortet sich zugleich mit der, warum der Cherub anstatt des Menschen zum Bewohner und Bewahrer des Paradises eingesetzt wurde, aus Gen. 3. Vor dem Sündenfalle war der Mensch, zum Bilde Gottes geschaffen, unbedingt und unbeschränkt der Gipfel- und Sammelpunkt irdisch-geschöpflicher Vollkommenheit, unbedingt und unbeschränkt Herrscher und König über die gesammte Thierwelt. Durch den Sündenfall ist er von dieser Höhe herabgefallen. Die Thierwelt hat sich zum Theil wenigstens von seiner Herrschaft freigemacht, und zu seiner Demüthigung zeigt es sich, dass sie sogar Kräfte und Fähigkeiten besitzt, die dem Menschen nicht in solcher Fülle und Vollkommenheit zu Gebote stehen. Darum musste Alles geschöpflich-Vollkommene, das sich auf der Erde vorfindet und im Menschen nicht mehr ist, zusammengefasst und mit der Menschengestalt vereinigt werden, um daraus den Cherubim eine ihrer dermaligen Aufgabe angemessene Gestaltung zu bereiten.

Was sich nun weiter mit dem Paradise und seinen neuen Bewohnern und Bewahrern zugetragen hat, darüber giebt uns die Urkunde keine Nachricht. Zur Zeit Mose's wird aber die Stiftshütte errichtet, deren Allerheiligstes (wie im zweiten Bande das Weitere nachzuweisen sein wird) zum Paradise in so deutlicher Beziehung steht, dass wir in ihr ebenso sehr ein Nachbild des Paradises als ein Vorbild seiner Vollendung, des himmlischen Jerusalems (Offenb. 21. 22), erkennen müssen. Aber die Stiftshütte ist nicht unmittelbare Nachbildung des Paradises, sondern vielmehr Nachbildung eines himmlischen, idealen Musterbildes, das dem Mose auf dem Berge gezeigt wurde (Exod. 25, 9. 40). Zwischen Paradis und Stiftshütte muss demnach eine Geschichte liegen, in der das Paradis, oder vielmehr das, was das Paradis zum Paradise machte, der Erde — wie vorher dem Menschen — entnom-

men ist. Gott hat die Lebensfülle und Lebenskräfte, die er dem Paradise verliehen hatte, wieder zurückgezogen, um sie für seinen Erlösungsplan zu bewahren, um sie in einer neuanzuknüpfenden Geschichte der Erde und dem Menschen wieder in höherer Entfaltung zu Theil werden zu lassen. Jetzt bei der Errichtung des irdischen Heiligthums giebt er vorläufig sie seinem auserwählten Volke im Symbol zurück, doch nicht bloss als Nachbild des verlornen, sondern auch als Vorbild des wiederzuerlangenden realen Paradises (Offenb. 21). — Es versteht sich übrigens von selbst, dass wir im Vorstehenden unser Verständniss, nicht das Verständniss des Urmenschen oder des israelitischen Gesetzgebers entwikkelt haben. Wieviel Adam, wieviel Mose davon verstehen oder ahnen konnte, muss der Geschichte ihrer Zeit, der Stufe ihres Heilsbewusstseins entnommen werden.

Jene aus Exod. 25, 9. 40 zu erschliessende Thatsache, dass das Paradis der Erde seit dem Falle entnommen, oder genauer, dass es seiner paradisischen Kräfte entleert wurde und diese zurückkehrten zu dem, der sie ihm gegeben, denken wir uns identisch und zusammenfallend mit Gen. 3, 24, mit der Uebergabe des Paradises an die Cherubim, deren eigentliches Wohnen im Himmel ist. Der Mensch sollte nicht blos aus dem Paradise vertrieben werden; er sollte auch selbst sehen und erfahren, dass es andern Bewohnern übergeben werde. Dazu diente die wunderbare, sich ihm sichtbarlich kund gebende Erscheinung überirdischer Wesen. Der Eindruck des Schreckens und Schauders, den die himmlische Erscheinung in ihm zurücklassen musste, wird ihm für lange Zeit das Gelüste dorthin zurückzukehren, genommen haben, — und war er vielleicht später kühn genug, die Stätte seiner vormaligen Seligkeit wieder aufzusuchen, so wird er gefunden haben, was er auch sonst um sich sah: Dornen und Disteln.

Von dieser Deutung des Wesens der Cherubim und ihrer Beziehung zur Heilsgeschichte des Menschen weicht nun die Auffassung, welche Hofmann (Schriftbeweis I, 179 ff., 317 ff.) als die allein schriftgemässe aufgestellt und Delitzsch (Genesis S. 145. 199. 282. 401) unbedingt gebilligt hat, in gar vielen Punkten ab. Für Hofmann sind die Cherubim die Träger der Weltgegenwart Gottes, „durch welche er sein ewiges Sein zum Sein für die Welt vermittelt, mittelst deren der in sich selbst Seiende sich als den der Welt überweltlich Gegenwärtigen setzt", so dass jedesmal da, wo die Cherubim sind, „die Welt ihren Anfang hat". „Sie sind Wesen, welche für den in der Welt gegenwärtigen und erscheinenden überweltlichen Gott etwas Aehnliches sind, wie der Wagen für den darauf Einherfahrenden. Seine Erscheinung ruhte nicht auf dem Erdboden, sondern schwebte, von schwebenden Wesen getragen, in freier Bewegung. So ist das Wandeln Jehovah's (Gen. 3, 8) an der anfänglichen Stätte des Menschen gedacht." Also schon vor der Sünde und von Anfang an machte sich Gott dem Urmenschen nur vermittelst des Cherubwagens sichtbar. Die Erscheinung wird nach dem Falle „eine schrekkende für den Menschen, als sie ihn von dieser Stätte wegscheuchte." Aber der Garten in Eden blieb dennoch die „Stätte Gottes und der Welt Anfang". Von dort aus waltete Gott über die Welt, und dorthin schaute der Mensch, Gott zu finden. So blieb es bis zum Gericht der Sündfluth. Da erhob sich der Cherubwagen von der Erde gen Himmel und seitdem ist nicht mehr die Erde der Ort der Weltgegenwart Gottes, sondern der Himmel. Nun fährt Gott hinab, wenn er auf der Erde seine Gegenwart bethätigen will, und wieder hinauf, wenn er es gethan.

Dass mit der Sündfluth erst Jehovah's königliches Thronen im Himmel begonnen habe, und es bis dahin auf der Erde gewesen, soll aus Ps. 29, 10 (יְהוָה לַמַּבּוּל יָשָׁב וַיֵּשֶׁב יְהוָה מֶלֶךְ לְעוֹלָם) erwiesen werden. Ich kann mich nicht mit Delitzsch dieser Schlussfolge-

rung gefangen geben, obwohl auch ich anerkenne, dass unter der Fluth keine andre als die Sündfluth verstanden werden kann. Von einem Versetzen des Thrones Gottes von der Erde weg in den Himmel ist hier nirgends die Rede; und auch, wenn ich mit Hofmann übersetze: „Jehovah setzte sich zur Fluth (zur Verhängung des Gerichtes der Fluth) und seitdem sitzet Jehovah ein König in Ewigkeit", so finde ich darin doch nicht den mindesten Anknüpfungspunkt, geschweige denn die Berechtigung oder gar Nöthigung zu jener Hineindeutung. Der Parallelismus fordert aber das לְ in לַמַּבּוּל ebenso zu erklären wie in לְעוֹלָם, nämlich von der Zeit, und es ist zu übersetzen: „Jehovah thronte bei der Fluth, und also thront Jehovah ein König in Ewigkeit", d. h. wie Jehovah schon bei der Fluth als Richter und König sich erwies, so erweiset er sich fortwährend, auch jetzt noch und in Ewigkeit, als Richter und König. Ebenso wenig kann ich aus Gen. 3, 24 die Ueberzeugung gewinnen, dass die Urkunde „sich von Anfang an die Gegenwart und Erscheinung Jehovah's im Garten Eden's nicht anders als mit den Cherubim gedacht haben könne", — noch auch dass das Wandeln (מִתְהַלֵּךְ) Jehovahs im Garten, als eine „nicht den Boden berührende, sondern von schwebenden Wesen getragene freie Bewegung" gedacht werden müsse. Dass vom Paradise aus Gott auf das Opfer Abels schaute lese ich nirgends; ebenso wenig, dass der Mensch nach dem Paradise hinschaute, um Gott zu finden. Als Kain flüchtig wurde, sprach er allerdings מִפָּנֶיךָ אֶסָּתֵר, und der Erzähler sagt allerdings von ihm וַיֵּצֵא קַיִן מִלִּפְנֵי יְהוָה, aber dass dies dazu nöthige, den Thron Gottes vor der Sündfluth auf der Erde, und nachher im Himmel zu denken, kann ich nicht glauben, denn auch nach der Fluth heisst es von Nimrod, dass er ein gewaltiger Jäger לִפְנֵי יְהוָה war (Gen. 10, 9), der Psalmist betet: „Verstosse mich nicht מִלְּפָנֶיךָ (Ps. 51, 13); und unzählige mal kommen noch Ausdrücke wie לִפְנֵי יהוה und מִלִּפְנֵי יהוה vor. Allerdings lässt ferner Noah nach der Fluth den Duft seines Opfers gen Himmel aufsteigen, aber der Rauch von Abels Opfer wird auch vor der Fluth wahrscheinlich gen Himmel gestiegen sein. Ebenso ist es unläugbar, dass Jehovah bei dem Gericht der Sprachverwirrung zur Erde hinabfährt (Gen. 11, 5) und 400 Jahre später bei dem Bunde der Beschneidung wieder auffuhr von Abraham (Gen. 17, 22), aber ich kann das nicht so verstehen, dass Jehovah, der bei der Fluth seinen Thronsitz von der Erde in den Himmel verlegt haben soll, ihn bei der Sprachverwirrung wieder auf die Erde versetzte und ihn dort so lange bleiben liess, bis es ihm nach der Bundschliessung mit Abraham wieder gefiel, gen Himmel zu fahren; obwohl das einemal nichts von einem Wiederhinauffahren, und das andremal nichts von einem vorangegangenen Herabfahren geschrieben steht. Denn ich erkläre mir die ausdrückliche Erwähnung des Hinabfahrens bei der Sprachverwirrung aus dem Gegensatz gegen die frevelhafte Rede der Thurmbauer in Vs. 4, — und das Schweigen von dem Wiederhinauffahren nach vollbrachtem Gericht daraus, dass sich dies von selbst verstand. Aber grade hieraus mögen wir entnehmen, dass sowohl ein Herunter- als Hinauffahren Gottes bei einer Gottesmanifestation auf Erden statt gefunden haben kann, auch ohne dass die Urkunde es ausdrücklich angiebt. — Auch will mich bedünken, dass das Wort des Herrn an Kain (Gen. 4, 10): „die Stimme von deines Bruders Blut schreiet zu mir von der Erde" von einem unbefangenen Leser nur so verstanden werden könne, dass es gen Himmel schreie, — dass ferner der Erzähler, wenn er Gen. 6, 12 sagt: „da sahe Gott auf die Erde" eher an ein Herabsehen vom Himmel, als an ein Schauen von der Erde aus über die Erde hin gedacht haben mag. Es ist also nichts um die neue Hofmann'sche Idee, so scharfsinnig und geistreich sie auch ausgedacht und ausgeführt sein mag. So viel aber mag wahr daran sein, dass das Wandeln Gottes in der paradisischen Wohnstätte des Menschen ein so

inniges und nahes war, wie es seit dem Sündenfall nicht mehr statt fand, wie es erst wieder auf der neuen Erde, und dem erneuerten Paradise (Apok. 21. 22) statt finden wird.

In Betreff der Etymologie des Namens der Cherubim gestehen wir unsre völlige Rathlosigkeit. Hofmann hat wieder die Deutung bevorzugt, wonach כְּרוּב blosse Umstellung von רֶכֶב (= Wagen) und der Bedeutung nach mit demselben gleich sein soll, und glaubt diese Auffassung aus Ps. 104, 3 begründen zu können. Ich kann ihm darin nicht beistimmen, nicht nur weil eine solche beispiellose Umstellung mir gar zu willkürlich und sonderbar erscheint, sondern hauptsächlich auch deshalb, weil der Begriff des Wagens beim Cherub nicht etwas Wesentliches, unter allen Umständen Vorhandenes, sondern nur etwas Accidentelles, unter besondern Umständen Hinzukommendes ist. Bekanntlich fehlt bei den Cherubim der Stiftshütte und des Tempels, so wie in dem Gesicht des neutestamentlichen Sehers alles Wagenhafte. — Eben so wenig aber, und fast noch weniger kann ich mich bei der von Delitzsch wieder vertheidigten Ableitung beruhigen, wonach dem nicht vorkommenden Verbum כרב nach Massgabe der wurzelverwandten Verben קרב, ערב, und nach Analogie des Sanskr. gribh, des Pers. giriften, des Goth. gripan die Bedeutung Greifen, Fassen, Halten untergelegt, und die Cherubim als die den Thron Gottes Greifenden, Haltenden zu deuten wären. Denn von einem Fassen, Halten und Greifen des Thrones von Seiten der Cherubim ist überall in der Schrift nicht die Rede. Der Ezechielschen Vision ist die Anschauung eines Greifens so ferne, dass sie vielmehr die Krystallfläche, auf welcher der Thron Gottes steht, nur auf den Spitzen der ausgebreiteten Cherubimflügel ruhen lässt. — Aber auch die Ableitung vom Syr. ܟܪܒ, dem die Bedeutung secare, sculpere, formare zukommen soll, so dass כרוב = forma, imago, eine küntlerische Gestaltung, Bildung bezeichnen soll (Keil, Temp. Sal. 107 und Hävernick, Ezech. S. 5) kann auf Anerkennung nicht Anspruch machen, schon deshalb nicht, weil sie auf der verwerflichen Anschauung der Cherubim als blosser symbolischer Kunst- oder Phantasiegebilde ruht, oder doch zu ihr führen müsste. Die Ableitung Hyde's (rel. vett. Pers. p. 263) von קָרוֹב = die Gott Nahestehenden, — oder die Maurer's (Comm. ad Jes. 6, 2), welcher כרב = כרם, arab. كرم, nobilis fuit setzt und die Cherubim als nobiles, principes deutet, würde dem Sinne nach eher passend sein und würde auch sehr wohl zu der wahrscheinlichen Ableitung des Namens der Serafim (Vgl. § 79, 1), die doch jedenfalls mit den Cherubim verwandte Wesen sind, stimmen, wenn sie nur sprachlich zu rechtfertigen wäre. Am wenigsten beachtet, und doch scheinbar am meisten berechtigt, ist die aus der Vergleichung von Ezech. 1, 10 mit 10, 14 zu entnehmende Ansicht (in der zweiten Stelle wird nämlich unter den vier Angesichtern dem des Stieres „das Angesicht eines Cherubs", neben dem des Menschen, Adlers, Löwen, substituirt), dass כרוב eigentlich und ursprünglich den Stier (arator nach dem syrischen Etymon ܟܪܒ = arare) bezeichne. Aber auch damit weiss ich nichts Rechtes anzufangen.

Die Beziehungen der israelitischen Anschauung von den Cherubim zu den ähnlichen oder verwandten Thiercompositionen anderer Völker, mögen hier, wo die Gestalt der Cherubim noch nicht durch die Urkunde indicirt ist, noch unerörtert bleiben. Wir werden später aber darauf zurückkommen müssen. Hier genüge die Bemerkung, dass, so auffallend auch die Analogien sein mögen (am auffallendsten wohl auf den Skulpturen des alten Niniveh, die jetzt aus mehrtausendjährigem Schutte hervorgeholt werden, vgl. Vaux, Niniveh und Persepolis. Aus d. Engl. v. Zenker S. 169 ff. und Figur 10. 11) dies durchaus nicht als Zeugniss gegen die Originalität und Geschichtlichkeit der Sage in

Gen 3 gedeutet werden muss, da die Uebereinstimmung, mag sie nun gross oder klein sein, sich ganz einfach auf eine gemeinsame Ableitung aus der Ursage des Menschengeschlechtes zurückführen lässt. — Die zahlreiche Literatur über die Cherubim vgl. bei Winer, Reallex. s. h. v.

4. Schliesslich noch eine allgemeine Bemerkung. Man hat es auffallend gefunden, dass die kanonischen Schriften des A. T. so wenige, oder wie man gar behauptet hat, (z. B. Ammon bibl. Theol. 2. Aufl. V, 281; Baumgarten-Crusius Grundzüge der bibl. Theol S. 349; Lengerke Kenaan I, S. XVII etc.) — gar keine Beziehungen auf die hier berichtete Geschichte der Schöpfung und des Sündenfalles darbieten, und daraus die Consequenz gezogen, dass der „Mythus" in Gen. 2. 3 erst sehr spät entstanden oder zu den Israeliten verpflanzt sei. Vgl. dagegen die Abhandl. von Th. Sherlock von den Vorstellungen, welche sich die Juden vor Christi Geburt von den Umständen und Folgen des Sündenfalls gemacht, — in dessen Buch über Zweck und Gebrauch der Weissagung, deutsch von F. E. Rambach, Lemgo 1749 S. 215 ff., O. Krabbe, Lehre von der Sünde und dem Tode K. 6., und Hofmann's Schriftbew. I, 364 ff. — Allerdings muss es auffallen, dass sich solche ausdrückliche Beziehungen nur sehr sparsam finden. Zuvörderst aber ist zu bemerken, dass eine ausdrückliche Bezugnahme auf frühere Schriften der alten orientalischen Schriftstellerei überhaupt weit ferner lag, als uns. Bietet doch auch selbst das N. T. nur sehr wenige und verhältnissmässig ebenso wenige ausdrückliche Beziehungen auf Gen. 1—3 dar, obwohl sie demselben doch begreiflicherweise ebenso nahe und noch näher lagen, als dem A. T., denn gerade zu den wichtigsten Punkten in Gen. 1—3 finden sich doch noch ziemlich viele ausdrückliche Beziehungen, z. B. zu Gen. 1, 28, vgl. Ps. 8; — zu Gen. 2, 7, vgl. 2 Sam. 22, 16; Ps. 18, 16; 103, 14; 104, 29. 30; Hiob 10, 8. 9; 33, 4. 6; Jes. 2, 22; 29, 16; 45, 9; 64, 8; — zu Gen. 3, 14, vgl. Jes. 65, 25; Micha 7, 17; — zu Gen. 3, 19, vgl. Ps. 146, 4; 104, 30; Koh. 3, 20; 12, 7. — Auch die Beziehung von Hiob 31, 33 und Hos. 6, 7 auf den Sündenfall, wofür sich kürzlich wieder Autoritäten wie Hitzig exeg. Handb. I, 95, Umbreit prakt. Comm. zu den Proph. IV, 1. S. 41, vgl. auch K. J. Nitzsch System 4. Aufl. S. 223, entschieden ausgesprochen haben, halten wir fest, denn die Uebersetzung des כְּאָדָם durch „nach Menschenart" gäbe doch in der That einen gar zu leeren und matten Vergleich. Eben so entschieden sprechen sich die besten Ausleger (z. B. Hitzig, Umbreit, Knobel u. A.) dafür aus, dass Jes. 43, 27 („dein erster Vater hat gesündigt") sich nur auf Adam beziehen könne. Jedoch hat Hofmann l. c. wieder die Beziehung auf Abraham vertheidigt. — Ausserdem berücksichtige man, dass der ganze A. Tl. Opfercultus auf Gen. 3 basirt, und wohl nicht mit Unrecht hat man auch (Krabbe l. c. 98 f.; meine Beitr. I. 98) vermuthet, dass das so häufige, stereotype מוֹת יוּמָת der mosaischen Criminalgesetzgebung wie durch die Sache, so auch durch den Ausdruck an das מוֹת תָּמוּת der allerersten Gesetzgebung in Gen. 2, 17 erinnern wolle. — Wer aber auch mit den genannten Beziehungen nicht zufrieden gestellt ist, dem geben wir zu bedenken, wie die Thatsache darin ihre genügende Erklärung findet, dass bei der kindlichen naiven Objectivität der Urkunde die vielen tiefen Beziehungen ihres Inhaltes für das subjective Bewusstsein erst nach langer Entwicklung vollständig vermittelt sein konnten. Der Anfang ist immer inhaltsreicher, als die Mitte der Entwicklung zur Erscheinung zu bringen vermag, und erst im Ende treten alle Potenzen des Anfangs zur klarbewussten Erscheinung. — Noch ein wichtiges Moment gegen jene Behauptung erwähnen wir, nämlich den Fortschritt in der Erwartung des Heils: Gen. 3, 14. 15 erwartet das Heil vom ganzen Menschengeschlechte; 12, 3 von Abrahams Samen; 49, 10 heftet es

an Juda's Stamm und 2 Sam. 7, 12—16 endlich an Davids Familie, wobei denn die Erwartung ihre engste Begränzung erlangt hat und durch das ganze A. T. hindurch behält.

Die zwiefache Richtung im urzeitlichen Menschengeschlecht.

Vgl. Dettinger, Bemerk. ü. d. Abschn. 1. Mos. 4, 1—6, 8. In der Tübinger Zeitschr. für Theol. Jahrg. 1835. H. 1. — Fr. Böttticher, de inferis rebusque post mortem futuris. Dresd. 1845. p. 121 ff.

§ 23. (Gen. 4). — Schon in den beiden ersten Söhnen der Protoplasten entfalten sich die Anfänge und Vorbilder der doppelten Richtung im Menschengeschlecht, die durch die fortwuchernde Sünde einerseits und das reagirende Heil andrerseits gepflanzt und genährt die ganze Geschichte des Menschengeschlechtes durchziehen und sich immer entschiedener ausbilden, nämlich einerseits der gläubigen Hingebung an — und andrerseits der hartnäckigen Entfremdung von Gott und seinem Heilsrathe. Die Frucht der ersten Zeugung Adams[1]) ist Kain (= der Erlangte) und frohlockend ruft Eva aus: „Nun besitze ich einen Mann mit Jehovah", und meint in ihm einen siegenden Kämpfer gegen den Schlangensamen erlangt zu haben. Doch gar bald wird sie ihres Irrthums gewahr und nennt den zweiten Sohn (הֶבֶל), denn ihre voreilig-ungeduldige Hoffnung war zerronnen wie ein Hauch. Beide Söhne opfern[2]), Abel die Erstlinge seiner Heerde, Kain von den Früchten des Feldes. Der göttliche Gnadenblick auf Abels Opfer, der dem seinigen nicht zu Theil wird, erregt Kains Neid und Zorn, und dieser macht ihn zum Brudermörder. Kain wird verflucht, unstät und flüchtig zu sein auf der Erde. Er lässt sich nieder im Lande Nod (נוֹד = Flucht) östlich von Eden, wo er seinem Sohne Chanok eine Stadt desselben Namens baut.[3]) Kains Nachkommen bilden ihres Ahnen Gottentfremdung weiter aus, erfinden Künste und Genüsse des Lebens, vergöttern sich und ihre Vorfahren.[4]) Der Kainite Lemech führt Vielweiberei ein und vertraut prahlend auf den Gott in seiner Faust. Dessen Sohn Jabal wurde Ahnherr der nomadisirenden Zeltbewohner, Jubal erfand die Musik auf Blas- und Saiteninstrumenten, Tubalkain war Meister in allerlei Erz- und Eisenwerk, und Naamah, seine Tochter, soll vielleicht nur durch ihren Namen (die Liebliche), ebenso wie Lemech's Weiber Adah (Schmuck, Schönheit) und Zillah (Schatten, vielleicht vom reichen Haarschmuck, nach Fürst = Gesang), einen bedeutsamen Wink für die Beurtheilung der Kainitischen Entwicklung geben.

1. Das Heraustreten aus der Unmittelbarkeit des Lebens durch die Freiheitsprobe in Gen. 3 musste der Verwirklichung der Ehe und ihres Zweckes durch die Zeugung noth-

wendig vorangehen, weil der Mensch als Geist, Freiheit, Persönlichkeit und Selbstbewusstsein nicht wie das Thier durch blossen Naturtrieb ohne Bewusstsein des Zweckes zur Begattung getrieben sein durfte, sondern diese höchste Blüthe seiner Lebensäussrung konnte erst nach erlangtem Bewusstsein des Guten und Bösen eintreten. Zu diesem subjectiven Grunde kommt noch ein objectiver: Das entfaltete Menschengeschlecht sollte ein Organismus sein, in Leid und Freud, in Segen und Fluch, denn auf dieser Einheit beruhte seine Bestimmung. Die Entfaltung aus der Einheit zur Vielheit konnte erst statt finden, nachdem der Mensch seine Richtung bestimmt hatte.

2. An der Spitze der Entwicklung des Menschengeschlechtes tritt also schon das Räthsel von vier Jahrtausenden, das **Opfer** auf. Woher dies seltsame Institut? woher die seltsame Uebereinstimmung aller alten Völker, dies Institut zum Mittelpunkte ihres Cultus zu machen? Die Urkunde geht auffallend genug darüber hinweg, setzt aber wohl jedenfalls göttliche Belehrung und Einsetzung voraus. Eine bestimmte Hindeutung darauf hat man häufig in der durch Gott selbst vermittelten Bedeckung der menschlichen Blösse mit Thierfellen (Gen. 3, 24) finden wollen. — Der Grund der verchiedenen Aufnahme der beiderseitigen Opfer liegt wohl zunächst in der begleitenden Gesinnung; Hebr. 11, 4 sagt: *Πίστει πλείονα θυσίαν Ἄβελ παρὰ Κάϊν προσήνεγκε τῷ θεῷ*, und die vielfach ausgesprochene Meinung, dass in Abels blutigem Opfer sich eine tiefre relig. Anschauung kund gebe, als in Kains Opfer *χωρὶς αἱματεκχυσίας*, möchte wohl den Sinn der Urkunde nicht verfehlen. — Die auf des Porphyrius de abstin. II, 1 § 5 Aussage (dass die Menschen erst, als sie schon grausamer geworden, blutige Opfer dargebracht hätten) sich gründende Ansicht von der absoluten Priorität der vegetabilischen Opfer ist das Produkt der kläglichsten Unkritik, die eines Pythagoräers vages Gerede für eine hist. Angabe annimmt und alle wirklich hist. Zeugnisse vom Gegentheil hintanstellt. Vgl. Meiners krit. Gesch. d. Relig. II, 3 ff. — Kains und Abels Opfer erscheinen übrigens als Schelamim; ihr näheres Verhältniss zur spätern Mosaischen Praxis ist Gegenstand eines Streites gewesen, (vgl. Deyling observv. ss. II, obs. 4; Heidegger I, exerc. 18; Reland antiqu. p. 195; Iken diss. II, 5) der ohne sicheres Resultat geblieben ist.

3. In **Kains Städtebau** spricht sich dasselbe Streben und Bedürfniss des Gott - losen Menschen aus, das im Thurmbau zu Babel seinen Gipfel findet. Nach Bewohnern für diese Stadt (deren Begriff ja ohnehin durch den Gegensatz zu zerstreuten Hirtenzelten gebildet wird) braucht man nicht verlegen zu sein. Es konnten ja schon Jahrhunderte vergangen sein, ehe Kain zur Erbauung dieser Stadt schritt. — Die Bemühungen Bochart's, Huet's und auch Neuerer, die Namen des Landes und der Stadt Kains geographisch nachzuweisen, halten wir für unnöthig und unnütz. — Der Bericht über Kain setzt in mehrern Zügen schon eine gewisse Ausbreitung des Menschengeschlechtes voraus, deren Annahme aber auch keine Schwierigkeit bietet. Der Mord Abels geschah nach den Andeutungen in Gen. 4, 25 unmittelbar vor Set's Geburt, 130 Jahre nach der Ersch. d. M. Wie viele Enkel, Ur- und Ururenkel musste Adam schon in diesem Zeitraum haben! — Manche Leser haben sich viele unnütze Bedenken aus der Nothwendigkeit der Geschwisterehen in der ersten Urzeit gemacht und dabei an Blutschande gedacht. Der rechte Begriff der Blutschande quadrirt aber hier nicht. Ihr Wesen besteht in dem Zusammentreffen homogener Pole. Diese kommen aber erst zur Erscheinung, sobald das Menschengeschlecht sich zu einseitigen Familiencharakteren, deren ungeschiedener Complex in den Stammeltern ruhte, entwickelt und festgesetzt hatte. Ueber das Wesen der Blutschande vergleiche den gegen J. D. Michaelis Abhandl. v. d. Ehegesetze gerichteten Aufsatz (von Hengstenberg?) in der evang. K. Z.

1840. No. 47—52. 58. 59 und Br. Bauer Krit. d. Offb. I, 192 ff. Wir werden bei der Gesetzgebung (Bd. III) darauf näher eingehen.

4. Ph. Buttmann (über die mythische Periode von Kain bis zur Sündfluth im Mythologus, Berlin 1828, S. 152—79) hat den bei den Aeltern sehr beliebten Weg (z. B. bei G. Vossius, Bochart, Huetius u. A.), die **kainitischen Namen** mit den Namen der heidnischen Mythologien zu combiniren, wieder eingeschlagen, freilich in anderm Interesse wie Jene. Thubal - Kain = Vulkan, Jabal und Jubal = Ἀβέλιος = Apollo etc. Mehr Beifall fand seine ibidem ausgeführte Annahme, dass das Geschlechtsregister der Kainiten ursprünglich identisch sei mit dem der Setiten im K. 5, Noah sei der Sohn der Zillah (Simla = Semele) und identisch mit Bakchos; — in beiden Genealogien fände sich Lemech, Chanôk, ausserdem sei Adam = Enosch, Kain = Kēnan, Jrad = Jered (עִירָד und יֶרֶד), Mechujael = Machalaleel (מְחוּיָאֵל und מַהֲלַלְאֵל), Methuschael = Metuschàlach (מְתוּשָׁאֵל und מְתוּשֶׁלַח). Beifall fand diese Hypothese bei Tuch ad h. l., Ewald (Gesch. I, 313 f.), Lepsius (Chronol. d. Aeg. I, 396 ff.) u. A.; bestritten wurde sie von Hävernick (Einl. I, 2. S. 262) und Rasm. Rask (älteste hebr. Zeitr., aus dem Dän. von Mohnicke, Leipz. 1836. S. 37. f.). Buttmann gesteht selbst die grosse Wurzel- und Sinn-Verschiedenheit mehrerer Namen. Ausserdem widerstrebt dieser Hypothese die verschiedene Stellung der Namen, die Auslassung andrer, besonders aber die Verehrung und Heilighaltung solcher Familiendata im Alterthum, vermöge welcher Namen und Genealogien sich durch Jahrtausende ungeändert erhielten. Immerhin bleibt aber die Gleichheit zweier Namen und die Aehnlichkeit anderer auffallend. Hävernick l. c. erklärt sich dies „aus der geringern Anzahl von Namen, die in der Urzeit vorhanden waren", M. Baumgarten Comment. I, 1. S. 93 f. aber dadurch, „dass die setitische Linie durch ihre Namen sich als an die Stelle der natürl. erstgeborenen aber ausgearteten Linie getreten bezeichnen wollte", und Delitzsch (Gen. S. 157) zieht daraus den Schluss, dass die beiden Geschlechter nicht ausser Verkehr mit einander standen. Dettinger l. c. p. 9 ff. macht treffend darauf aufmerksam, dass die Urkunde grade bei den beiden gleichlautenden Namen Chanok und Lemech Näheres berichtet, wodurch nicht nur der Verwechselung vorgebeugt, sondern auch besonders der gegensätzliche Charakter der Entwicklung in den beiden Linien recht klar und bestimmt hervortritt; wie es denn keinem Zweifel unterliegt, dass der Verfasser nur darum die kainitische Genealogie aufgenommen hat. Eben daraus erklärt sich auch, dass er sie bereits mit Lemech, dem sechsten Gliede in der Reihe abschliesst, denn in ihm vollendet sich die Gott - lose, nur auf weltliches Treiben gerichtete Natur der Kainiten, wie sich dies in seiner Vielweiberei, in seinem trotzigen, gottvergessenen Schwertliede, und in dem blos auf Hebung der weltlichen Seite des Lebens vermittelst Industrie und Kunst gerichteten Streben seiner Söhne kund giebt. In seiner Familie präformirt sich schon das spätere Heidenthum nach seinen beiden Seiten (§ 31). — Delitzsch's Auslegung dieses Kapitels ist besonders reich an tiefen und treffenden Bemerkungen, auf die zur Ergänzung des Gesagten hinzuweisen ist, — Ewald dagegen erbaut sich aus den Angaben der kainitischen Genealogie einen Olymp mit Göttern, Heroen und Halbgöttinnen, den näher zu beschreiben nicht unsres Amtes ist.

§ 24. (Gen. 5.) Für den gemordeten Abel findet Eva in der Geburt Set's (שֵׁת) einen Ersatz, und diesmal wenigstens irrt sie sich nicht. Denn Set wird in der That der Stammvater des im Glauben verharrenden und die Verheissungslinie fortpflanzenden Geschlechtes, dessen Bestrebun-

gen, Sinn und Richtung in offenem Gegensatze zu den Kainiten steht[1]). Schon zu Enosch' Zeit gestaltet sich unter ihnen ein förmlicher Jehovahcultus, als Gegensatz zu der Selbst- und Ahnenvergötterung, die sich im kainitischen Geschlechte gleichzeitig entfaltet. Henoch (חֲנוֹךְ, Geweihter) der Siebente von Adam ward, weil er mit Gott wandelte, hinweggenommen[2]). Lamech (Lemech) glaubte, wie einst Eva, in seinem Sohne Noah (נֹחַ = Ruhe) — (wahrscheinlich weil er in ihm als dem Zehnten von Adam den vollendenden Abschluss dieses Zeitalters erwartete) — einen Tröster von aller Mühe und Arbeit auf der von Jehovah verfluchten Erde zu haben. — Adam lebte noch bis ins 65. Jahr des Lamech[3]).

1. Die Spaltung des ersten Menschengeschlechtes in eine wesentlich nur zwiefache Richtung, die sich in den Kainiten und Setiten darstellt, wird dadurch nicht aufgehoben, dass Adam nach 5, 4 noch viele Söhne und Töchter zeugte; diese schlossen sich je nach innerer Wahlverwandtschaft den Kainiten oder Setiten an.

2. *Πίστει Ἐνὼχ μετετέθη τοῦ μὴ ἰδεῖν θάνατον* — sagt Hebr. 11, 5, eine Auffassung, die gewiss den Sinn der Urkunde trifft. Wir können uns nicht überzeugen, dass M. Baumgarten durch seine Erklärung „die innere Nothwendigkeit des Factums" dargethan und „damit zugleich jede Schwierigkeit in der Sache beseitigt habe." Die Hauptschwierigkeit, die Collision mit Röm. 5, 12. 14 einerseits und 1 Kor. 15, 20. 23 andrerseits hat er gar nicht einmal berührt. — Henoch wurde aus der diesseitigen Gemeinschaft mit Gott in eine jenseitige entrückt, aber die jenseitige kann nach 1 Kor. 15, 20. 23 noch nicht der Verklärungszustand der Vollendung gewesen sein. Er ward hinweggenommen, dass er den Tod nicht sahe, aber nichts desto weniger werden die beiden Momente im oder am Tode, nach welchen derselbe zugleich das Ergebniss der Sünde und die Bedingung der Auferstehung ist, auch an Henoch nicht vorübergegangen sein, ebenso wenig wie an Jenen, von denen 1 Kor. 15, 50 spricht. Innerhalb dieser Grenzen liegt Art und Weise, Zustand und Ort der Entrückung Henoch's. Näheres lässt sich aber bei unserer Unkenntniss der Zustände und Verhältnisse jenseits des Todes nicht aussagen. — Der Siracide sagt: *Ἐνὼχ μετετέθη ὑπόδειγμα μετανοίας ταῖς γενεαῖς* (44, 16), und das pseudepigr. Buch Henoch, woran sich Jud. 14. 15 anlehnt, lässt ihn ausdrücklich während seines Lebens Busse und Gericht predigen. Vgl. Cave bei Fabricius cod. pseudepigr. I, 201; Hoffmann das Buch Henoch p. 69; Fr. v. Meyer in den Studien und Krit. 1841, p. 640 ff. — Ueber Henoch im Allgem. vgl. A. Pfeiffer decas exercit. ss., ex. II.

3. Adam wurde 930, Metuschalach 969 Jahre alt. Ueber die **Lebensdauer** der vorsündfl. Patr. vgl. J. A. Kanne bibl. Unters. und Auslegungen. Erlang. 1819. I, 1 ff.; Fr. v. Schlegel Philos. der Gesch. Wien 1829, I, 60 ff. — In Absurdität auslaufend sind die Versuche (E. G. Hensler Bemerkk. über Stellen in d. Ps. u. d. Gen. Hamb. u. Kiel 1791 p. 287 ff.; Hufeland Makrobiotik I. K. 5; Rasm. Rask ältest. Zeitr. Leipz. 1836), durch Annahme von 1, 3, 6 monatl. Jahren das jetzige Lebensalter herauszubringen, — vgl. die Angabe der Zeugungsjahre. Für unberechtigt halten wir auch H. Leo's Erklärung (Evang. K. Z. 1842 No. 36), der in den einzelnen Namen ganze Gruppen von Generationen concentrirt sehen will. Gegen die Auffassung der angegebenen Zahlen als cyclischer Perioden, wie sich solche bei den mythischen Dynastien der Aegypter, Chaldäer etc. finden (so Bertheau, Lepsius etc.), spricht dies, dass sich mit Ausnahme

vom Lebensalter Henoch's keine astronomisch bedeutsame Zahlen vorfinden. Die Meinung Tuch's, dass die Zahlen dazu dienen sollten, die Ansicht von einer immer grössern Abnahme des menschlichen Lebensalters zu bewahrheiten, muss schon desshalb verworfen werden, weil eine solche Abnahme in unserer Genealogie gar nicht stattfindet. Die Lebensdauer fällt allerdings bis auf Mahalalel (895 J.), steigt aber bei Jared wieder bis auf eine noch nicht dagewesene Höhe (962 J.), sinkt dann bei Henoch bis auf eine beispiellose Tiefe (365 J.) und erhebt sich bei Metuschalach auf den höchsten Gipfel (969 J.), u. s. w. Die Frage nach der Möglichkeit eines sieben-, acht- und neunhundertjährigen Alters in der Urzeit des Menschengeschlechtes gehört nicht vor den Richterstuhl der heutigen Physiologie. Es ist eine Unbesonnenheit, oder eine unwissenschaftliche Anmassung, wenn der Physiologe hier von Unmöglichkeit spricht. Beispiele von 150—200jährigem Lebensalter finden sich bis in die Gegenwart hinein. Will die Physiologie dies auch trotz der Wirklichkeit ins Gebiet der Unmöglichkeit versetzen? Kann aber unter besonders günstigen Umständen sich das menschliche Lebensalter noch heute auf das dreifache des von ihr festgesetzten Normalmasses erheben, warum sollte es nicht unter noch ungleich günstigeren Umständen sich auf das Zehnfache haben erheben können. Solche, jetzt schon seit Jahrtausenden nicht mehr vorhandene Bedingungen eines höhern Lebensalters sind wir aber in der Urzeit des Menschengeschlechtes vorauszusetzen wohl befugt. Dahin gehört die Annahme einer noch ungeschwächten Jugendkraft des urzeitlichen Menschengeschlechtes und einer ihr entsprechenden grössern Triebkraft des gesammten Erd- und Naturlebens. Dass eine solche Annahme nicht rein aus der Luft gegriffen ist, beweist Alles das, was die Geologie uns über den antediluvianischen Zustand der Erde berichtet. Daneben lassen sich auch noch manche aus dem göttlichen Welt- und Heilsplan abzuleitende Gründe für eine höhere Lebensdauer in der Urzeit geltend machen.

Ueber die **chronol. Differenzen** zwischen dem hebr. Original, dem Samaritaner und den LXX cf. J. D. Michaelis de chronol. Mosis ante diluvium, die 14. in der Samml. der commentt. soc. Gott. obl., der den Angaben des hebr. Textes alleinige Glaubwürdigkeit zuerkannt hat. Vgl. auch die biblischen Chronologen und L. Reinke, Beitr. zur Erkl. d. A. T. Münster 1851. S. 70 ff. — Bei den beiden andern Recensionen stellt sich eine willkürliche, nach bestimmten Voraussetzungen systematisch bearbeitete Textesändrung deutlich heraus. — Wohl nicht mit Unrecht vermuthet auch Böckh (Manetho S. 86), dass die Alexandriner den Zeitraum vergrössert hätten, um die bibl. Zeiträume in Uebereinstimmung mit einer bestimmten aegyptischen zu bringen. — Man würde die Angaben der LXX ebenso willig Preis gegeben haben, wie die des Samarit., wenn man nicht durch den Gebrauch der erstern bei den N. Tl. Autoren befangen gewesen wäre. — Den LXX folgten besond. Js. Vossius, Joh. v. Müller und Seyffarth. — Nach dem Original fiel die Sündfluth ins 1656., nach den LXX ins 2242., nach dem Samaritaner ins 1307. Jahr der Welt. — Die Ursprünglichkeit der Angaben des hebr. Originals wird heut zu Tage ziemlich allgemein anerkannt. Anders steht es aber freilich mit der Frage nach der historischen Glaubwürdigkeit derselben. Dass sie von den Rationalisten verneint wird, kann uns ebenso wenig befremden als umstimmen. Neuerdings hat aber die Aegyptologie einen Einspruch dagegen erhoben, der, wenn er begründet wäre, uns bedenklich machen müsste. Bunsen glaubt eine völlig gesicherte Chronologie der ägyptischen Geschichte bis auf 4000 Jahre vor Christo aufstellen zu können, und Lepsius setzt den Regierungsantritt des ägyptischen Königs Menes mit nicht geringerer Zuversichtlichkeit ins Jahr 3893 vor Christo. Aber, dass diese Chronologie noch auf äusserst schwachen Füssen steht, wird auch von solchen Gelehrten anerkannt, denen Befangenheit durch biblische Voraus-

setzungen nicht zur Last gelegt werden kann. Wir brauchen uns deshalb vorerst wenigstens, nicht im Mindesten durch sie an der Glaubwürdigkeit der bibl. Chronologie irre machen zu lassen; noch weniger aber durch Bertheau's scharfsinnig durchgeführte Hypothese (Vgl. Jahresbericht der deutschen morgenl. Gesellsch. Leipz. 1846. S. 40—58), dass alle drei Recensionen cyclisch berechnete, chronologische Systeme seien, von gleichem Werth oder Unwerth, ersonnen um die Lücke der historischen Ueberlieferung auszufüllen. Im hebr. Texte seien 1656 Mondsjahre (= 1600 Sonnenjahren) festgesetzt, auf Grund der Annahme einer 160jährigen Dauer einer jeden der zehn Generationen. Wie willkürlich und bodenlos hier Alles ist, leuchtet von selbst ein.

Wir geben schliesslich eine Uebersichtstabelle der drei Recensionen. (**A** bezeichnet den hebr. Text, **B** die Septuaginta, **C** den samaritanischen Text):

		Zeugungsjahr.	Lebensrest.	Lebensdauer.			Zeugungsjahr.	Lebensrest.	Lebensdauer.
Adam.	A.	130	800	930	Jared	A.	162	800	962
	B.	230	700	930		B.	162	800	962
	C.	130	800	930		C.	62	785	847
Set.	A.	105	807	912	Henoch.	A.	65	300	365
	B.	205	707	912		B.	165	200	365
	C.	105	807	912		C.	65	300	365
Enosch.	A.	90	815	905	Metuschalach.	A.	187	782	969
	B.	190	715	905		B.	187	782	969
	C.	90	815	905		C.	67	653	720
Kenan.	A.	70	840	910	Lamech.	A.	182	595	777
	B.	170	740	910		B.	188	565	753
	C.	70	840	910		C.	53	600	653
Mahalalel.	A.	65	830	895	Noah.	A.	500		(950)
	B.	165	730	895		B.	500		(950)
	C.	65	830	895		C.	500		(950)

Das Strafgericht der Sündfluth.

§ 25. (Gen. 6.) Bei dem langen Leben mussten die Menschen sich ungeheuer vermehren[1]), aber in demselben Maasse wuchs auch die Gottentfremdung. Den Culminationspunkt erreichte diese durch die Vermischung der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen[2]), und durch die Gewaltthätigkeit der aus solchen Ehen entsprossenen Nefilim. Auch in die Reihen der frommen Setiten fand das Verderben Eingang, und endlich ward nur noch ein Mann erfunden, der vor Gott wandelte, Noah (*δικαιοσύνης κήρυξ* 2 Petri 2, 5). Noch gewährt Gott eine Bussfrist von

120 Jahren [3]). Unterdess baute Noah auf göttlichen Befehl die Arche dreistöckig, 300 Ellen lang, 50 breit und 30 hoch [4]). Doch die Menschen beharrten in ihrem gott-vergessenen Treiben (Vgl. Matth. 24, 37 — 39).

1. Die muthmasslichen, auf Wahrscheinlichkeitsrechnung beruhenden Angaben der Menschenzahl zur Zeit der Sündfluth gehen mitunter ins Abgeschmackte. So berechnet S. Baumgarten zur allgem. W. hist. I. Ann. 175 dieselbe auf 2,238,030,282,752. — Allem Anschein nach beschränkte sich das vorsündfluthl. Menschengeschlecht noch auf Vorderasien.

2. Ueber die **Bne Elohim** finden sich vornehmlich drei Auffassungen: 1) Es sind filii magnatum puellas plebejas rapientes, 2) es sind Engel und 3) es sind die Frommen = Setiten, wogegen durch die Töchter der Menschen Kainitinnen bezeichnet sind. Die erste Ansicht findet sich beim Samarit., Jonathan, Onkelos, Symmachus, Aben-Esra, Raschi, Varenius etc. und kann jetzt als verschollen bezeichnet werden. Die zweite Auffassung ist in der alten Synagoge und Kirche am stärksten vertreten. Sie liegt vielleicht schon den LXX zu Grunde, wenigstens schwanken die Handschriften zwischen den Ausdrücken *υἱοὶ τοῦ θεοῦ* und *ἄγγελοι τοῦ θεοῦ*. Ganz entschieden ist sie aber vorgetragen (und mythisch ausgebildet) in zwei alten Apokryphen, dem Buche Henoch nämlich u. d. s. g. kleinen Genesis (*λεπτὴ γένεσις* v. der Dillmann in Ewalds Jahrbb. eine aus dem Aethiopischen geflossene deutsche Uebersetz. gegeben hat); sie fand ferner Anerkennung im Briefe Judä (Vs. 6. 7) und im zweiten Briefe Petri (K. 2, 4. 5), wurde von Philo, Josephus und den meisten Rabbinen (Eisenmengers entdecktes Judenth. I, 380), so wie von den ältesten Kirchenvätern: Justin, Clemens Alex., Tertullian, Cyprian, Ambrosius, Lactantius, vorgetragen. Seitdem aber kam sie allmälig in Ungunst; Chrysostomus, Augustinus und Theodoret eifern stark dagegen, Philastrius bezeichnet sie geradezu als Ketzerei und unsre altkirchlichen Theologen wenden sich fast mit Abscheu von ihr ab. Auch in der Synagoge fand sie eifrige Gegner. Rabbi Simeon ben Jochai sprach sogar den Bann über alle Anhänger derselben aus. In neuerer Zeit fielen ihr alle Exegeten, welche die Urgeschichte der Genesis mythisch fassten, zu; wodurch sich aber eine grosse Anzahl entschieden offenbarungsgläubiger Ausleger nicht abhalten liessen, sich ebenfalls für sie zu entscheiden, z. B. Köppen (die Bibel, ein Werk der göttl. Weish. I, 104), Fr. v. Meyer (Blätter für höh. Wahrh. XI, 61 ff.), Twesten (Dogmat. II, 1 S. 332), Nitzsch (System S. 234 f.), Drechsler (Einh. d. Gen. S. 91 f.); Hofmann (Weiss. u. Erf. I, 85 f. und Schriftbew. I, 374 ff.), Baumgarten (Comm. z. Pent. ad h. l.), Delitzsch (Comm. ad h. l.), Stier (Brief Judä S. 42 ff.), Dietlein (Comment. zum 2 Br. Petri S. 149 ff.) Huther (Comm. zu d. Briefen Petri u. Judä. S. 204 f. 341.) Die dritte Auffassung findet sich bei Chrysostomus, Cyrillus Alex., Theodoretus (mit der sonderbaren Begründung, Set habe wegen seiner Frömmigkeit den Zunamen *θεός* bekommen, und deshalb seien seine Nachkommen *υἱοὶ τοῦ θεοῦ* genannt worden), und bei fast allen spätern kirchlichen Theologen. In neuerer Zeit ist sie besonders eifrig vertheidigt von Hengstenberg (Beitr. II, 328 ff.), Hävernick (Einl. I, 2. S. 265), Dettinger (l. c. vor § 23) Keil, (luth. Zeitschrift 1851. II. S. 239) u. v. A. —

Die Entscheidung zwischen den beiden letztgenannten Auffassungen ist nicht ohne Schwierigkeit, da sich für beide beachtungswerthe Gründe beibringen lassen. Für die Deutung der Söhne Gottes durch die Setiten wird geltend gemacht: 1) Der Zusammen-

hang: K. 4 Geschichte der Kainiten, K. 5 Geschichte der Setiten, K. 6 ff. die Vermischung beider Linien und die daraus hervorgehende Verderbniss und das Gericht der Sündfluth. 2) Die Worte: „Sie nahmen sich Weiber“ führen auf legitima conjugia. 3) Aus dem Zusatz מִכֹּל אֲשֶׁר בָּחָרוּ geht hervor, dass das Unrecht nicht darin bestand, dass sie Weiber nahmen, sondern in der Wahl derselben nach eigenwilligem Gelüste, und das passt nicht für Dämonen, sondern nur für Menschen. 4) Dass im K. 4 die Schönheit der kainitischen Weiber mehrfach hervortritt. Eine nöthigende Beweiskraft wird jedoch keinem dieser Gründe zugestanden werden können. Eine unübersteigliche Mauer bildet dagegen für diese Auffassung der Gegensatz der Bne-Elohim zu den Bnot-Adam in Vs. 2, denen platterdings, man mag sagen, was man will, kein engerer Begriff obtrudirt werden kann, als der von Vs. 1 gebotene. Dort sind aber ohne Möglichkeit eines Zweifels die Töchter der Menschen im Allgemeinen, ohne Unterschied der Stämme oder der religiösen Stellung, gemeint. Dazu kommt noch mit beinahe gleicher Beweiskraft die Macht des von anderswoher feststehenden Sprachgebrauchs des Ausdruckes בני אלהים, und die Beglaubigung der entgegenstehenden Auffassung durch den zweiten Brief Petri und den Brief Judä, wenn anders diesen Briefen kanonische Autorität gelassen werden soll. Denn dass hier die Anschauung von dem Falle gewisser Engel durch die Vermischung mit menschlichen Weibern zu Grunde liegt, kann nur die grösste dogmatische Voreingenommenheit leugnen. Vgl. Dietlein, Stier, Huther, Hofmann ll. cc.

Für die Deutung durch Engel spricht: 1) der Sprachgebrauch. Bne Elohim wird sonst nur von Engeln gebraucht Ps. 29, 1; 89, 7; Hiob 1, 6; 2, 1; 38, 7; Dan. 3, 25. Dagegen verschlägt weder die Verweisung auf Deut. 14, 1. 2; 32, 5; Ex. 4, 22 vgl. Jes. 1, 2, — noch auch auf Gen. 4, 25 etwas, — stände in unsrer Stelle Bne Jehovah, so könnte gar kein Streit sein; dass aber dies nicht gebraucht ist, ist um so auffälliger, als das Bne Elohim in K. 6 in durchaus Jehovistischer Umgebung steht. Die Berufung auf das „Elohim“ in 5, 1 ist auch unkräftig, da in dem von dort zu abstrahirenden Sinne auch die Kainiten Bne Elohim sein müssten. Gewichtiger ist allerdings die Berufung auf Psalm 73, 15, wo in der Anrede an Gott die Frommen im Gegensatze zu den Gottlosen als דּוֹר בָּנֶיךָ bezeichnet werden. Allein der Ausdruck Bne Elohim ist im ganzen alten Test. stehende Bezeichnung der Engel, während das Kindschaftsverhältniss der Frommen zu Gott unter den Gesichtspunkt der Kinder Jehovah's zu stellen ist (Exod. 4, 22; Deut. 14, 1; 32, 5; Jes. 1, 2) und in diesem Sinne ist auch Ps. 73, 15 zu fassen. Auch der Einwurf, warum statt des zweifelhaften Ausdrucks nicht lieber der gewöhnliche „Maleach“ gebraucht sei, verschlägt nichts, denn Maleach ist Amtsname, Bne Elohim ist nomen naturae. 2) Spricht dafür der Ausdruck Töchter der Menschen; wenn die Bne Elohim auch Menschen wären, so fände kein Gegensatz statt; 3) Der Zusatz in Vs. 4: „Das sind die Helden, (הַגִּבֹּרִים), die Männer des Ruhmes (אַנְשֵׁי הַשֵּׁם) von Alters her“ scheint ausdrücklich die mythol. Sagen der Heiden von Göttersöhnen und Heroen auf dies Factum zurückzuführen. 4) 2 Petri 2, 4 und Judä 6. 7 beglaubigen diese Auffassung. 5) Die historiologische Stellung und Bedeutung dieses Factums spricht entschieden dafür. Wir machen hier nur beiläufig auf dies Eine aufmerksam, dass nur von dieser Auffassung aus sich die Nothwendigkeit, mit einer Vertilgung des ganzen übrigen Menschengeschlechtes wiederum ganz von vorne anzufangen, erklärt. Denn blosse Willkür kann es doch nicht sein, dass bei der Auswahl Abrahams, als eines neuen Anfängers der Heilsentwicklung, das übrige Menschengeschlecht noch bestehen kann, während es hier gänzlich vertilgt werden muss. Indem wir uns nun für diese Auffassung entscheiden, müssen wir noch die Bedenken, welche dagegen vorgebracht worden sind, beseitigen. Keil l. c.

legt grosses Gewicht darauf, dass Bne haelohim (nicht Bne elohim ohne Artikel) da steht. Haelohim sei „der wahre Gott", und desshalb können Bne haelohim nur heilige Engel bezeichnen. Ich kann aber die Beweiskraft dieses Argumentes nicht einsehen. Die Engel heissen nicht wegen ihrer Heiligkeit Söhne Gottes, sondern wegen ihres überirdischen Ursprungs, und der bleibt ihnen, auch wenn sie unheilig werden. Können die gefallenen Engel Bne elohim genannt werden, so auch ohne Zweifel Bne haelohim, denn der Gott, auf den ihr Ursprung zurückzuführen ist, ist der wahre Gott, mögen sie nun in ihrer ursprünglichen Heiligkeit bestehen oder von ihr abfallen. Mit mehr Schein wird auf Vs. 4 verwiesen. Demgemäss seien nicht bloss aus der Verbindung der Söhne Gottes und der Töchter der Menschen, sondern auch aus andern nicht ungewöhnlichen Verbindungen Nefilim hervorgegangen. Wären nun die Bne elohim Engel, so müssten die von ihnen Erzeugten doch specifisch von allen andern unterschieden sein. Allein diese Deutung des angezogenen Verses ist entschieden irrig. Es wird nicht gesagt, dass auch ausserhalb der Vermischung der Söhne Gottes Nefilim entstanden seien, und die Annahme, dass der Verfasser bei seinem אַחֲרֵי־כֵן die palästinensischen Nefilim in der mosaischen Zeit gemeint habe, ist so ungehörig, wie möglich. Vielmehr heisst es ausdrücklich: „In diesen Tagen (d. h. während der 120jährigen Bussfrist, die Gott dem in Folge jener Vermischung entartenden Menschengeschlechte gesetzt hat), waren (entstanden) die Nefilim auf der Erde," deren Ursprung dann im Folgenden auf die früher berichtete Vermischung zurückgeführt wird. Ich kann das אַחֲרֵי־כֵן אֲשֶׁר יָבֹאוּ zwar nicht mit Hofmann (Schriftbew. I, 375) übersetzen: „Nochmals, in Zukunft wenn sie kommen und wenn sie gebären werden", wozu הֵמָּה הַגִּבֹּרִים den Nachsatz bilde, und worin dann die Weissagung ausgesprochen sein soll „von einer ähnlichen Entartung der Menschheit, wie sie vor dem ersten Gerichte gewesen ist, vermöge deren es wieder solche Gewaltige geben wird, wie sie in der Vorzeit berühmte Leute gewesen sind." Viel mehr sagt mir die Auslegung von Delitzsch zu. Er übersetzt: „Die Nefilim entstanden in diesen Tagen (der Gnadenfrist) und auch nachher, da sich die Gottessöhne gesellten zu den Menschentöchtern und ihnen gebaren, — das sind die Helden etc." und fügt erläuternd hinzu: „Die göttliche Drohung machte der dämonisch menschlichen Unzucht kein Ende, sie wurde nach wie vor getrieben. Die Beziehung des אחרי־כן auf die nachsündfluthliche Zeit ist unstatthaft; das Gericht der Fluth sollte ja diesem Unwesen steuern, und hat es auch gethan, zumal ihm die Bindung der durch ihre fleischliche Lüsternheit gefallenen Engel parallel läuft (Judä 6; 2 Petri 2, 4). Die Anakäer können also nicht von jenen urzeitigen Nefilim stammen, obwohl sie sich dafür ausgaben und dafür angesehen wurden (Num. 13, 33)." Diese Deutung giebt einen völlig angemessenen Sinn. Eine gewisse Härte und Zusammenhangslosigkeit in der Darstellung bleibt aber auch so noch übrig. Ich ziehe es deshalb vor, mit Dettinger das וגם nicht additativ sondern emphatisch = eben, grade zu fassen (vgl. die Beispiele in Gesenii thes. s. h. v. No. 3 und besonders das גם im zweiten Hemistich von Gen. 29, 30) und zu übersetzen: „Nefilim waren auf Erden in diesen Tagen, und zwar eben nachdem die Söhne Gottes sich vermischt hatten mit den Töchtern der Menschen und diese ihnen gebaren. Das sind die Männer des Ruhmes von Alters her." Den Ausdruck נְפִילִים vermag ich übrigens nicht mit Hofmann (Weiss. u. Erf. I, 86) aus der Bedeutung des נפל = geworfen, geboren werden (Jes. 26, 19) abzuleiten, so dass es „Geworfene, Geborne vorzugsweise bedeute, d. h. solche die ausser der Ordnung menschlicher Fortpflanzung geboren sind," ich muss vielmehr bei der alten Ableitung von נפל = anfallen festhalten, und es Gewaltthätige, Gewalthaber übersetzen.

Wir kommen endlich zu den dogmatischen Gründen gegen unsre Auffassung, welche

die gläubige Exegese seit Chrysostomus und Augustin so sehr geknechtet haben, dass der einfache, natürliche Sinn der Worte um ihretwillen meist verleugnet wurde. Es war vornehmlich die vermeintliche Unverträglichkeit dieser Auffassung mit Matth. 22, 30, und die dogmatische Voraussetzung einer reinen Geistigkeit und Unkörperlichkeit der Engel. Was Ersteres betrifft, so bezeugt der Ausspruch des Herrn (dass die Engel Gottes im Himmel weder freien noch sich freien lassen) nur dies, dass jede geschlechtliche Vermischung schlechthin gegen die Natur der heiligen Engel ist, womit aber nicht ausgeschlossen ist, dass sie von ihrer ursprünglichen Heiligkeit abfallend, auch in heillose Unnatur gerathen können. Bedenkt man, dass es um Geschlechtsliebe und Zeugung im Menschengeschlechte etwas gar Geheimnissvolles ist, dass das Thierische in ihr, welches die Sünde blosslegt und isolirt, auch jetzt noch von etwas Höherem und Edlerm bei allen nicht völlig versunkenen Menschen beseelt ist, und erwägt man endlich, welch hohe Bedeutung sie für die Welt- und Heilsgeschichte des Menschen hat, so werden wir es nicht gradezu unmöglich nennen können, dass auch Engel gelüsten konnte, in dies Geheimniss der Menschennatur nicht nur zu schauen, sondern sich auch geniessend in dasselbe zu versenken. Vgl. Twesten (Dogm. II, 332): „Dass jene Vorstellung nicht so abentheuerlich sei, als es beim ersten Anblick scheint, konnte nicht glänzender dargethan werden, als durch Thom. Moore's schönes Gedicht: Die Liebe der Engel." — Was aber das Zweite, die absolute incorporalitas der Engel, betrifft, so mögen Diejenigen, welche ein solches Dogma mit der richtigen Auslegung von Gen. 6 zu vereinigen haben, sehen, wie sie damit fertig werden. Hofmann hat eine Auskunft versucht, aber es ist eine unzulässige, obwohl auch Delitzsch (S. 175) ihr beifällt. Er sagt (Weiss. und Erf. S. 86): „Die Möglichkeit, dass durch Wirkung eines Geistes Leibesfrucht in einem Weibe werde, wird sich danach bemessen, dass durch Wirkung des heil. Geistes Maria empfangen hat." Die menschliche Natur des zweiten Adams ist nicht vom Geiste Gottes gezeugt, sondern wie die des ersten geschaffen; — gezeugt aber ist das ewige Wort in die durch schöpferische Einwirkung des heil. Geistes hervorgebrachte Leibesfrucht der gebenedeiten Jungfrau. Eine solche schöpferische Einwirkung werden wir aber einem geschaffenen Geiste nicht zuschreiben dürfen. Der Geist kann auch nur Geist zeugen. — Eine geschlechtliche Vermischung der Engel mit menschlichen Weibern ist nur denkbar, wenn jenen eine Leiblichkeit schon an sich zukommt, und zwar eine solche, die dem innewohnenden Geiste völlig unterthan ist, so dass sie nicht nur der naturgemässen Bestimmung desselben, sondern auch etwaigen naturwidrigen Gelüsten sich unbedingt fügt.

Es bleibt uns noch die Frage übrig, ob wir unter den Bne Elohim in Gen. 6 die bereits gefallenen, oder eben jetzt erst fallende Engel zu denken haben. Wir glauben, dass sich diese Frage aus Gen. 6 nicht unzweifelhaft entscheiden lasse. Indessen haben die ältesten Zeugen (das Buch Henoch, die kleine Genesis, die ältesten Kirchenväter) einstimmig an bis dahin gute und eben jetzt fallende Engel gedacht, und diese Auffassung scheint auch im Briefe Judä und Petri auf unzweideutige Weise beglaubigt zu sein.

Ungeschichtlicheres ist uns aber kaum aufgestossen, als J. P. Lange's Ausspruch (pos. Dogm. 569): „Je mehr in der christlichen Kirche die Lust am Cölibate aufkam, desto mehr musste sich den Kirchenväterrn diese Hypothese empfehlen." Denn grade da, als sämmtliche Kirchenväter (im 2. u. 3. Jahrh.) dieser „Hypothese" zugethan waren, fehlte noch die Lust am Cölibate, oder war doch erst im Werden, als aber seit dem 4. Jahrh. die Lust am Cölibate so mächtig zunahm, bestritten und verketzerten die Kirchenväter diese Hypothese.

3) Josephus ant. 1, 3, 2 fasst die **120 Jahre** gegen den klaren Sinn und Zusammenhang nicht von einer Bussfrist, sondern von einer Verkürzung des Lebensalters bis 120 Jahre, eine Ansicht, die Tuch S. 157, Ewald I, 324, und M. Baumgarten I, 1 S. 102 wieder aufgenommen haben. Vgl. dagegen Hofmann(Weiss. I, 86; Schriftbew. I, 445) und Delitzsch (Gen. 177).

4) Die **Arche** hatte durchaus keine nautischen Zwecke, für welche sie freilich höchst ungeeignet gewesen wäre. Sie diente nicht zum Schiffen, sondern nur zum Lasttragen, und dafür war ihr Bau viel mehr geeignet als ein Bau nach den Gesetzen der Schiffsbaukunst. Das Schiff, welches der Mennonit P. Jansen zu Hoorn 1609 nach dem Modell der Arche baute, trug ein Drittel mehr Last als Schiffe gleichen Kubikinhaltes, war aber zum Schiffen unbrauchbar (vgl. J. D. Michaelis orient. Bibl. XVIII, 26 ff.) N. Tiele im Comm. beweist, dass der Inhalt der Arche hinlänglich gewesen sei für die Aufnahme der zur Erhaltung bestimmten Thiere, indem er von 3,600,000 Kubikfuss ihres Inhaltes $\frac{9}{10}$ für Futter, und für jede Thierspecies 54 Kubikfuss in Anspruch nimmt, und so Raum für beinahe 7000 Thierarten gewinnt. Fische, Würmer und Insekten waren ohnehin von der Aufnahme ausgeschlossen. Vgl. auch Silberschlag Geogenie II, 63 ff.

§ 26. (Gen. 7. 8.) Nachdem die Bussfrist unbenutzt verlaufen, stieg Noah mit seinem Weibe, seinen Söhnen Sem, Ham und Jafet (Schem = Name, Ruhm; Cham = Gluth; Jefet = Weitsichverbreitend) und deren Weibern in die Arche, nahm von allem Thier, das nur auf dem Trocknen lebt, ein Paar (von den reinen, d. i. opferbaren aber sieben Exemplare) und allerlei Speise zu sich, und Jehovah schloss hinter ihm zu. Nun begann am 17. Tage des 2. Monats im 600. Jahre des Alters Noah, im 1656. nach Ersch. des Menschen — die Fluth, die Brunnen der grossen Tiefe brachen auf, es regnete 40 Tage und Nächte und das Wasser stieg bis zu 15 Ellen über die hohen Berge [1]), und alles was einen lebendigen Odem hatte im Trockenen, das starb. Die Arche liess sich nieder auf dem Gebirge Ararat. Das Gewässer verlief sich allmälig und am 27. Tage des 2. Monats folgenden Jahres [2]) betrat Noah wieder die trocken gewordene Erde [3]).

1. Der Bericht über die Fluth trägt den Charakter eines sorgfältig geführten Tagebuchs. Um so mehr fühlt man sich zu der Annahme gedrungen, dass die **Angabe des Wasserstandes** auf Messung beruhe und zwar auf der allereinfachsten am Schiff selbst, das auf einer Spitze des Ararat festsass. Daraus ergiebt sich dann, dass mit dem Ausdruck „alle hohen Berge unter dem ganzen Himmel“ alle Berge des Horizontes, also das Hochland Armeniens, gemeint sind. Ein Gewässer, das 30 Fuss über den Gipfel des Ararat (nach Parrot 16,254 F. hoch) reichte und beinahe ein Jahr lang stand, musste sich aber ins Gleichgewicht setzen und die ganze Erdoberfläche überschwemmen. — Die zur Bedeckung der Erdoberfläche bis zur Höhe von einer Meile über dem Niveau des Meeres nöthige Wassermenge beträgt nach Lilienthals Berechnung (V, 69) nur den 272. Theil des Erdvolumens.

2. Die Fluth dauerte also ein Jahr und 10 Tage. Trotz dieser und anderer bestimmten Angaben, hat die Zeitrechnung des Sündfluthjahres (vgl. die biblischen Chrono-

logien z. B. Bengel, Bennigsen, Tiele u. A.) doch noch mancherlei Schwierigkeiten, die theils auf der Ungenauigkeit eines nach Mondenmonaten gerechneten Jahres beruhen, theils auf der Beantwortung der Frage, ob die 40 Tage des Regens mit eingerechnet seien in die 150 Tage des wachsenden Wasserstandes.

3. Schliesslich berühren wir noch einige die Fluthsgeschichte betreffende Punkte von Bedeutung: 1) Die **Sammlung der Thiere** zum Behuf der Aufnahme in das Schiff wurde erleichtert durch die vorsündfluthliche Einheit des Klima's und den noch jetzt vorhandenen Instinkt der Thiere, die sich im Vorgefühl herannahender Naturkatastrophen aus freien Stücken um den Menschen schaaren. Uebrigens brauchen wir auch die Worte der Urkunde nicht so zu pressen, als wenn durchaus alle Thierarten aufgenommen worden seien. Viele sind thatsächlich in der Fluth ausgestorben. — Die Sammlung des Speisebedarfs war durch die vorliegende Herbstzeit (im 2. Monat des Jahres, das im Herbste begann) erleichtert. — Schwieriger ist die Frage über die Verbreitung der Thiere nach der Fluth. Prichard Naturgesch. d. M. I, 102 ff. kennt nur 2 Wege der Lösung, entweder dass durch die Fluth nicht die ganze Erde bedeckt und verheert worden sei, sondern nur die von Menschen bewohnten Gegenden, oder dass eine partielle Neuschöpfung von Thieren nach der Fluth stattgefunden, wofür z. B. die Fremdartigkeit und Abnormität der Organismen Neuhollands angeführt werden könnte. Prichard ist geneigt, sich für die letztre Annahme zu entscheiden und führt die sich in den verschiedenen geologischen Perioden der Erdentstehung stets erneuernden Neuschöpfungen als analogischen Beweis an. Ein dritter Weg der Lösung wäre der, dass die Kontingente durch seitdem untergegangene oder durchbrochene Mittelglieder verbunden gewesen, wie dies die Geographie wahrscheinlich macht und die Sagen der Völker (vgl. auch Gen. 10, 25) bestätigen, namentlich die Sage von der Atlantis. — 2) Ueber die Sagen und **Nachrichten anderer Völker** von der Fluth vgl. ausser den § 20, 5 angeführten Schriften noch L. v. Stolberg in der 2. Beil. zu Bd. I. seiner Geschichte; Buttmann im Mythologus I, 180 ff., v. Bohlen, Tuch und Delitzsch in ihren Comm. und Paravey documens sur le déluge de Noé. Par. 1838. Ueber die indische Trad. vgl. Fr. Bopp, die Sündfluth nebst drei andern der wichtigsten Episoden der Mahá-Bhárata. Aus d. Urspr. übers. Berlin 1829. Die beigebrachten Nachrichten aus der alten und neuen Welt sind aber zum Theil so auffallend mit der biblischen Tradition übereinstimmend, dass sie die Vermuthung einer Abhängigkeit von — oder einer Modification nach derselben mehrfach nahelegen. Vgl. Hengstenbergs Aeusserungen in „die Bb. Mos. und Aeg.“ S. 242. 274. Eine rücksichtslos kritische Sichtung thut allerdings hier Noth. Aber auch die strengste und schonungsloseste Kritik wird so viel und Auffälliges zurücklassen müssen, dass das Wort Delitzsch's, womit er seine Uebersicht dieser Sage schliesst, vollkommen und allseitig gerechtfertigt ist: „Der Umblick auf alle diese Ueberlieferungen vergewissert uns, dass die Fluth ein geschichtliches Ereigniss ist, welches tief im Gedächtnisse der Völker haftete, dass die Erinnerung daran von Armenien bis Britannien und China und über Ostasien hinaus bis nach Amerika lief, und dass der biblische Bericht in seiner Reinheit von allen mythologischen und national-particularistischen Elementen der treuste reingeschichtliche Spiegel der durch die ganze Völkerwelt gewanderten Ursage ist.“

Ueber die **geologischen Probleme** vgl. die § 20. angeführten Schriften und Bukland reliquiae diluvianae Lond. 1823, K. v. Raumer Lehrb. d. allgem. Geographie. 2. Aufl. Lpz. 1838. S. 395 ff.; Rud. Wagner Naturgesch. d. Menschen. Kempten

1838 Bd. 2; G. H. v. Schubert, das Weltgebäude. Erlg. 1852. S. 659 ff.; A. Wagner, Gesch. d. Urwelt. S. 215. 526 ff.; A. Ebrard, in d. Zeitschr.: die Zukunft der Kirche. 3. Jahrg. S. 357 ff.; Fr. Klar der Urzustand der Erde. Stuttg. 1833.

4. Dass die übliche deutsche Bezeichnung **„Sündfluth"** missverständlich aus Sin- oder Sindfluth (so hat Luther noch in seiner letzten Bibelausgabe, während er peccatum durch Sünde giebt), d. h. „allgemeine, vollständige Fluth" entstanden sei, hat Pischon in d. theol. Studien u. Kritt. 1834. III. S. 613 ff., so wie Rud. v. Raumer bei Delitzsch (Gen. S. 403) überzeugend nachgewiesen.

Noah und seine Söhne.

§ 27. (Gen. 9, 17.) — Die vorsündfluthliche Entwicklung hatte ihr Ziel: die Darstellung des Heils durch den Weibessamen, nicht erreicht; sie musste, wenn dies Ziel nicht ganz aufgegeben werden sollte, durch ein Totalgericht abgebrochen und eine neue Entwicklung angeknüpft werden. Noah ist der Anfänger derselben, wie Adam der der erstern. Der Ausgangspunkt der Entwicklung ist von Seiten des Menschen das Bekenntniss der Sündhaftigkeit und die Hoffnung auf Erlösung, die sich im Opfer aussprechen, und von Seiten Gottes die Annahme des Opfers und die daran sich anknüpfende Verheissung: „Ich will hinfort nicht mehr die Erde verfluchen um des Menschen willen, denn das Dichten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf . . . Forthin, so lange die Erde steht, soll nicht aufhören Saat und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht." — Das Product dieser beiden Anfänge ist ein neuer Bund Gottes mit dem neuen Menschengeschlechte [1]), in welchem Er demselben die Herrschaft über die Natur und den Segen der Fruchtbarkeit von Neuem verleiht, und ein präliminarisches Gesetz [2]) als ersten (elementaren) Zuchtmeister (Gal. 3, 24) giebt. Die Handschrift Gottes, die dem Noah und allen kommenden Geschlechtern von diesem Bunde Zeugniss giebt, ist der Regenbogen [3]), — gleichsam eine sympathetische Schrift, die immer wieder neu erglänzt, wenn die dunkeln Wetter, die an die vorigen Gerichte mahnen, weichen vor dem freundlichen Sonnenblick, der an die seitdem neu waltende Gnade erinnert Der Charakter dieses Bundes ist der, dass die Sünde gehalten wird unter göttlicher Geduld bis zu den Zeiten der Erfüllung [4]).

1. Doch ist auch das in der Sündfluth untergegangene Geschlecht nicht absolut und von vorn herein ausgeschlossen von dem Segen und den Früchten dieses Bundes (vgl. 1 Petri 3, 19. 20), denn die Erlösung soll nicht bloss in die Breite, sondern auch in die Länge, rückwärts und vorwärts wirken. — Treffend spricht Delitzsch (S. 180 f.) über die heilsgeschichtliche Bedeutung der Fluth: Sie ist ein Gesammtgericht, welches einen Einschnitt in die Geschichte macht, so tief und so weit, von solcher Gewaltsamkeit und Allgemeinheit, wie nur noch das Endgericht an der äussersten Grenze der diesseitigen Geschichte. Die Gerichtsthat ist aber zugleich eine Heilsthat, die Sündfluth zugleich eine

Gnadenfluth und insofern ein Typus der h. Taufe (1 Petr. 3, 21). Die Vertilgung erfolgt zum Zwecke der Erhaltung, die Ersäufung zum Zwecke der Reinigung, der Tod des Menschengeschlechts zum Zwecke seiner Neugeburt: die alte verderbte Welt wird in den Wasserfluthen begraben, damit aus diesem Grabe eine neue Welt auftauche. Sodann weist der Ararat auf den Sinai hin: der Elohimbund, den Gott dort mit dem geretteten heiligen Samen und der ganzen Natur schliesst, auf den Jehovahbund; die wenigen und kurzen praecepta Noachidarum sind der Anfang einer positiven Thorah, nach Inhalt und Zweck die grundlegende Anbahnung des sinaitischen Gesetzes.

2. Aus dieser präliminarischen Gesetzgebung hat die Synagoge die sieben Noachischen Gebote als Verpflichtung für die heidnischen Proselyten (des Thores) entwickelt. Sie sind (vgl. Buxtorf lex. talm. s. voce נר S. 407 ff.) 1) Verbot des Götzendienstes, 2) der Gotteslästrung, 3) des Mordes, 4) der Blutschande, 5) des Raubes und Diebstahles, 6) des Genusses von Blut und Erstücktem, 7) die Pflicht des Gehorsams gegen die Obrigkeit.

3. Folgen wir dem Eindruck, den die Urkunde auf uns macht, so trat jetzt zum erstenmale ein **Regenbogen** an das Himmelsgewölbe. Dass es vor der Sündfluth nicht geregnet habe, hat man unter Anderm auch in Gen. 2, 5 bestätigt sehen wollen. Aus naturhistor. Gründen hat de Luc (Briefe über die Gesch. der Erde Br. 146. 147) und nach ihm Schubert Urw. und Fixst. 2. Aufl. S. 202 das Fehlen des Regens in der Urzeit der Erde für wahrscheinlich gehalten. Vgl. Hofmann Schriftbew. I, 247.

4. Die Thatsache der allgemeinen Sündhaftigkeit nimmt Gott in die Oekonomie seiner Weltregierung als ein einmal Vorhandenes auf, und richtet dieselbe darnach ein (vgl. das sehr bedeutsame „denn“ in der Verheissung 8, 21). Die göttliche Barmherzigkeit, die den Sünder so lange als einen Unglücklichen betrachtet und bemitleidet, als noch eine Möglichkeit des Heils für ihn vorhanden ist, und die göttliche Langmuth, die den Sünder trägt und schont, so lange noch eine Umkehr möglich ist, halten das zweite und lezte Totalgericht der göttlichen Heiligkeit, die die Sündhaftigkeit nur als Schuld ansehen und bestrafen kann, so lange auf, bis die göttliche Gnade Alles ausgerichtet haben wird, was sie zur Erlösung des sündigen Menschengeschlechts zuvorbedacht hat. Vgl. auch Hofmann, Schriftbew. I, 448 ff.

§ 28. (Gen. 9, 18 ff.) — Noah ward ein Ackersmann und pflanzte Weinberge. Und da er des Weines trank, ward er trunken, und lag aufgedeckt in seiner Hütte. Cham, sein jüngster Sohn, spottete sein, aber Sem und Jafet bedeckten abgewandten Angesichtes ihres Vaters Blösse. In dieser unscheinbaren That — die erste der Söhne Noahs in der neuen Entwickelung — hatte sich das innerste Wesen und die Grundrichtung der Söhne Noah's ausgesprochen, die, weil die Zeugung Mittheilung des Wesens ist, sich in ihrem Geschlechte weiter entfalten musste. Als Noah erwachte und erfährt, was geschehen ist, verkündet er in prophetischem Segen und Fluch die Geschicke der von seinen Söhnen stammenden Völker:

(Vs. 25.) „Verflucht sei Kanaan!
Ein Knecht der Knechte sei er seinen Brüdern!

(Vs. 26.) Gesegnet sei Jehovah, der Gott Sem's!
Und Kanaan sei sein Knecht!
(Vs. 27.) Weit mache es Gott dem Jafet!
Er wohne in den Zelten Sem's!
Und Kanaan sei sein Knecht!"

1. Clericus schon bezog den **Segen und Fluch Noahs** auf die Unterjochung Kanaans durch Griechen und Römer: von Bohlen als Weissagung post eventum auf die Skythen, welche nach Herod. in der Zeit des Josia Asien durchstreiften, und auch Movers (Bonn. Zeitschr. für Philos. und kath. Theol. H. 18. S. 97 ff.) auf die Unterwerfung Kanaans durch die Hebräer und die gleichzeitig stattfindende Unterdrückung und Vertreibung der Phönizier aus ihren Kolonien durch die an ihre Stelle tretenden Hellenen, eine Zeit, in welcher dieser Segen allein entstanden und niedergeschrieben sein könne. Treffend von s. Standpunkte sagt Tuch S. 193: „Unmöglich kann hier eine Besitznahme semitischer Provinzen durch japhetische Erobrer gemeint sein, sondern der Ausspruch geht vielmehr zurück auf das gemeinsame Wirken beider Brüder mit gleicher Pietät und soll die ideale Eintracht andeuten, in welcher noch die spätern Nachkommen sich verbinden werden zu einem höhern Zweck, wie einst die Stammväter. Es blitzt hier zuerst in den allgemeinsten Umrissen der Gedanke durch, den der Ergänzer alsbald in der Patriarchengeschichte deutlicher ausspricht, dass aus Sems Schoosse das Heil den Völkern kommen werde (12, 3)." Keinenfalls kann der Ausspruch dem Zusammenhange nach eine Beziehung enthalten, die Sem in Nachtheil stellt. Noah will Sem segnen, und nicht fluchen. Für das weitre Verständniss des Segens ist zu vgl. Hengstenberg Christologie I, 47 ff., Hofmann Weiss. 89 ff., Hävernick, Theol. d. A. T. S. 120 ff., Baumgarten und Delitzsch ad h. l. — Hengstenberg übersetzt: „Jafet soll wohnen in den (geistlichen) Hütten Sems", d. h. er soll aufgenommen werden in die Gemeinschaft des Heils, das aus Sems Geschlecht hervorgehen wird; Hofmann (Schriftb. I, 161) und Baumgarten ziehen die weniger angemessene Deutung vor: „Elohim wird wohnen in den Zelten Sems", d. h. wie Onkelos schon übers.: die Schechina Gottes wohne in Sem's Hütten. — Die Gründe, die dafür sprechen, dass Jafet Subject sei, hat Delitzsch S. 210 sehr gut zusammengestellt: Dass Gottes Gnadengegenwart bei Sem ist, liegt doch schon in dem Worte: Gesegnet sei Jehovah, Sem's Gott. Und dass Jafet Subject ist, liegt doch näher, weil Vs. 27 es vorzugsweise mit Jafet, wie Vs. 25 mit Kanaan und Vs. 26 mit Sem zu thun hat; weil das änigmatisch kurze: Weit mache es Elohim dem Jafet die Annahme einer folgenden Ergänzung begünstigt, weil der Gott Sem's im Unterschiede von dem Gott Jafet's nicht Elohim, sondern Jehovah genannt wird; weil das Weitmachen eine örtliche Ausdehnung besagt; endlich weil sich erwarten lässt, dass die von Sem und Jafet einträchtig vollzogene kindlich zarte Handlung in einem einträchtigen Verhältnisse der beiden Gesegneten zu einander ihren schliesslichen gegenbildlichen Segen finden wird. Vgl. Ps. 133, 1. In jedem Falle aber knüpft Noah's Verkündigung an die Heilsverheissung in Gen. 3, 15, sie den dermaligen Verhältnissen anpassend und dadurch weiter bildend, an: Jehovah, der Gott des Heils, der den Heilsrath beschlossen hat und ausführt (vgl. § 57, 2), ist Sem's Gott; Sem ist Jehovah's Auserwählter: nicht aus Jafet's, nicht aus Cham's Geschlecht soll das verheissene Heil der Menschheit erwartet, vielmehr in Sem's Hütten soll es bereitet werden. — Durch das Gericht der

Sündfluth sind die Sünder getilgt worden, nicht aber die Sünde. Sie bricht hier in Cham, wie einst in Kain, wieder in erschreckender Weise hervor; und die zwiefache Richtung, die im urzeitlichen Menschengeschlechte in Setiten und Kainiten einander gegenübertrat (§ 23.), erneuert sich in Semiten und Chamiten. Jafet's Geschlecht nimmt eine mittlere Stellung ein. Cham gegenüber nimmt er dieselbe Stellung ein wie Sem, nicht aber Jehovah gegenüber. Jehovah ist an sich nicht Jafet's Gott, aber Elohim ebnet ihm die Wege zu Sem's Hütten, wo er Jehovah und dessen Heil findet. Seine Theilnahme am Heil ist eine durch Sem vermittelte.

Schwierig ist die Frage, warum denn Kanaan, und nicht Cham, der Frevler selbst verflucht werde. Hofmann antwortet: Kanaan war Chams jüngster Sohn; das Leid, welches dem Noah von seinem jüngsten Sohn angethan war, soll diesem durch ein Leid an seinem jüngsten Sohn insbesondre vergolten werden. Indess ist Gen. 10, 6 keine sichre Basis für diese Auskunft, da die Völkertafel offenbar nach einem andern Princip als dem des Lebensalters geordnet ist. Könnte man annehmen, dass Kanaan damals Chams noch einziger Sohn war, so wäre alle Schwierigkeit gehoben. Sonst finden wir es auch unbedenklich, dass die Urkunde grade Kanaan hervorhebt, weil dieser in einem nähern Verhältnisse zur Geschichte Israels steht. Was vom Sohne, als Sohn, gesagt ist, gilt eben darum von allen Söhnen. Vgl. noch Drechsler l. c. S. 114. 115. — Daraus, dass Cham's Nachkommen keine Befreiung aus dem Fluche der Knechtschaft, keine Theilnahme an dem Heile Sem's verkündigt wird, folgt noch nicht, dass sie überhaupt nicht stattfinden soll. Cham sollte hier nicht Segen, sondern nur Fluch verkündigt werden. Der Segen, der allerdings von Sem's Hütten aus auch über Cham's späte Nachkommen sich einst ergiessen soll, muss ihm hier noch vorenthalten werden; denn weder war Cham in seiner gegenwärtigen Stimmung befähigt, ihn zu empfangen, noch auch Noah in seiner gegenwärtigen Entrüstung über seinen Sohn befähigt, ihn in prophetischer Anschauung zu erfassen und auszutheilen. Vgl. Ps. 68, 32.

Die Sprachverwirrung und die Völkerzerstreuung.

§ 29. (Gen. 10. 11.) — Vom armenischen Hochlande aus[1]) wandten sich die Noachiden zunächst in die Ebene des Landes Sinear zwischen Euphrat und Tigris. In Vorahnung einer bald nöthigen Zerstreuung wollen sie sich einen Mittel- und Einigungspunkt schaffen, in titanischem Uebermuthe bis zu den Wolken steigen und durch Vereinigung aller Menschenkräfte Dem, der im Himmel wohnt, Trotz bieten[2]). Aber Jehovah fährt hernieder und zerreisst das noch übrige Band der Einheit, das der Sprache, die nächste und nothwendigste Bedingung gemeinsamen Handelns[3]). Aus der falschen Einheit zwingt sie Gott zur Zerstreuung, jedoch nur, um sie zur wahren Einheit zu führen. Von da an gehen die Völker ihre eignen Wege (Act. 14, 16), bis sie dereinst sich wieder in Sem's Hütten zusammenfinden. So hat also auch diese Entwicklungsbahn nicht zum Ziele geführt; auch sie muss abgebrochen und eine neue angeknüpft werden. — Die Zeit jener Katastrophe ist nicht bestimmt angegeben[4]). Die daraus hervorgegangene Völkerbewegung legt die Völker-

tafel (Gen. 10)[5]) nach dem doppelten Princip der Abstammung und der geographischen Verbreitung dar[6]). —

1. Die Weltstellung des **Ararat,** nicht nur in geographischer Beziehung durch seine centrale Lage, sondern auch in welthistorischer und naturhistorischer Beziehung, wonach er als der Central- und Ausgangspunkt der Kultur, der Sprachen, der Menschenracen, so wie der Hausthiere und Kulturpflanzen erscheint, hat treffend K. v. Raumer Paläst. Anh. V. S. 447 ff. und seiner Darstellung folgend und sie weiter bildend Rud. Wagner Naturgesch. d. Menschen II, 256 ff. nachgewiesen. — Den Umfang des Landes Sinear („das Land, welches der Euphrat und Tigris einschliesst, also Mesopotamien im weitern Sinne, von der Südgränze Armeniens bis hinunter an den Pasitigris") hat P. Schleyer, Würdigung der Einwürfe gegen die A. Tl. Weissagungen, Freiburg 1839 § 48—52, gegen Bredow, der es (Unters. über die alte Geschichte 130 ff.) auf die Umgegend von Babel beschränkt, nachgewiesen. Der Name hat sich bis auf den heutigen Tag in dem Gebirge Sindschar erhalten (Niebuhr, Reise II, 388). — Wenn die Lage Sinear's als eine östliche (מִקֶּדֶם 11, 2) bezeichnet wird, so gilt dies nicht vom Ausgangspunkte der Wandrung, sondern vom Standpunkte des Referenten.

2. Nicht ohne Schwierigkeit ist die nähere Bestimmung der **Absicht** und der danach zu messenden Gottlosigkeit **der Thurmbauer.** Josephus ant. I, 4 § 2 berichtet, sie hätten der Rache Gottes Trotz bieten und sich gegen eine neue Sündfluth sicher stellen wollen; — wogegen Perizonius (origines Babylonicae K. 10—12) sagt: Turris illa (שֵׁם = σημεῖον) futura erat signum, quod ut aquila legionem Romanam in acie sic hosce homines (pastores) per pascua et prata vagantes cogeret denuo et colligeret identidem in unum et proprium sibi locum, ne singuli facile dispergerentur etc. Aehnlich Ed. Nägelsbach (der Prophet Jeremias und Babylon. Erlg. 1850. S. 7): „Erwägt man, dass die Thurmbauer sich die Erde als eine grosse Scheibe dachten und dass sie die Anfüllung derselben bis zu den äussersten Enden durch die zunehmende Bevölkrung erwarten mussten, so liegt es nahe, dass sie der Entfremdung der an die äusserste Peripherie hinaus Verschlagenen durch die Errichtung eines grossen Baudenkmals, dessen Spitze auf allen Punkten der Scheibe sichtbar wäre, vorzubeugen suchten." Die Furcht vor Zerstreuung erscheint indess als das untergeordnete Moment; als Hauptgesichtspunkt tritt hervor das נַעֲשֶׂה־לָּנוּ שֵׁם, welches auf das שֵׁם in K. 9, 26. 27 anzuspielen scheint. Der dann darin ausgesprochene feindliche Gegensatz gegen Sem's Geschlecht und das aus demselben zu erzielende Heil ist um so naheliegender, als des Josephus Angabe, die ganze empörerische Bewegung sei von dem Chamiten Nimrod ausgegangen, nach K. 10, 8—12 sehr wahrscheinlich ist. Sie verschmähen frevelnd den von Gott gesetzten שֵׁם, wollen sich selbst einen שֵׁם machen und sich selbst das Heil durch Einigung aller Menschenkräfte bereiten; es sind gewissermaassen die Socialisten und Kommunisten der Urzeit. Uebrigens spricht die Urkunde es Vs. 6 deutlich aus, dass Gott in dem Stadt- und Thurmbau nur den Anfang noch weit gefährlicheren Treibens sah, dessen Entwicklung die Sprachverwirrung abschneiden sollte. — Ueber die vermuthlichen Reste des Thurmes vgl. S. Preiswerk, das Morgenland 1839 H. 1. Gewöhnlich identificirt man den biblischen Thurm mit dem spätern Belustempel, den Herodot (I, 181) und Strabo (l. 16 c. 1) schildert, als der spätern Ausführung jenes verunglückten Baues (Prideaux I, 94; Allgem. Welthist. I, 308 ff.; Münter Rel. d. Babyl. S. 48), was aber Preiswerk mit Grund bestreitet, indem er in dem Amram'shügel auf der Ostseite des Euphrat die Reste des Belustempels und in dem Birs Nimrud auf der

Westseite den bibl. Thurm findet. Delitzsch dagegen findet es unwahrscheinlich, dass „steinerne Trümmer jenes Baues der jungen nachfluthlichen Menschheit noch vorhanden sein sollten."

3. Noch bedeutend schwieriger ist es, sich den **Vorgang der Sprachverwirrung** zur Anschauung zu bringen. C. Vitringa sucht in der Abhandlung de confusione linguarum (in s. observ. ss. I, 1), die gewöhnliche Ansicht bestreitend, darzuthun, dass die Zerstreuung der Völker nicht Folge der Sprachentrennung sei, sondern umgekehrt. Die Worte: „Es hatte die ganze Erde einerlei Lippe und einerlei Worte" versteht er von der bisherigen Eintracht der Gesinnungen und Rathschläge, die sie eben jetzt durch den Thurmbau verewigen wollten, und fasst die confusio labii Vs. 7 als eine dissensio animorum, per quam factum sit, ut qui turrem struebant, distracti sint in contraria studia et consilia; grade wie es Ps. 55, 10 heisst: „Theile ihre Zungen". Das שמע in Vs. 7 heisse nicht nothwendig intelligere, sondern wie häufig, auscultare, obtemperare. Eine andere Auffassung (A. Feldhoff d. Völkertafel d. Gen. Elberf. 1837 S. 5 ff. und Hofmann Weiss. I, S. 96) erklärt sich das Problem durch Annahme einer gewaltsamen Affection der Sprachorgane, während nach der gewöhnlichen Ansicht durch ein wunderbares und daher nicht weiter zu erklärendes Eingreifen Gottes die Sprache zertheilt oder vervielfältigt worden sei. Indem wir uns für diese durch den Text gegebene Auffassung entscheiden, möchten wir die beiden andern aber keineswegs absolut ausschliessen, sondern vielmehr damit vereinigen und vornehmlich auch die natürliche Seite des Faktums und die natürliche Basis, aus der die Sprachverschiedenheit hervorwuchs, anerkannt sehen. Seit dem Sündenfalle ist Spaltung und Auseinanderfallen aller im Leben des Urmenschen einheitlich gegebenen Beziehungen zur Ordnung geworden. Das Auseinandertreten geschah aber nicht plötzlich und sogleich nach dem Sündenfall, sondern erst nach Verzehrung der die Einheit noch haltenden Kräfte aus der ursprünglichen Schöpfung, und nach Anhäufung der die Scheidung hervorrufenden Elemente; und auch dann nur durch eine gewaltsame Katastrophe, in der die auseinanderreissenden Kräfte den Sieg davon trugen über die einenden und zusammenhaltenden Kräfte. — So tritt der leibliche Tod des Menschen erst nach 900jährigem Leben ein, das Zerfallen der Natur in Klimate durch die Sündfluth und zuletzt das einander bedingende Zerfallen der Menschheit in Sprachen, Nationalitäten und Racen durch die hier berichtete gewaltsame Katastrophe. Aber wie der Tod oder die Trennung von Leib und Seele im Leben des Einzelnen die Bedingung einer dereinstigen rechten Wiedervereinigung beider (in der Auferstehung) ist, so auch diese Zerwürfnisse im Leben der Natur und der Menschheit im Ganzen.

Wie eine empirisch-einseitige und unverständige Anthropologie die biblische Lehre von der Einheit des Menschengeschlechtes bestreitet, so auch — und damit zusammenhängend — eine nicht minder verkehrte Linguistik die biblische Angabe von der ursprünglichen **Einheit der Sprachen**, und wie jene den Menschen sich allmälich aus dem Thierstande emporarbeiten lässt, so meint diese die menschliche Sprache aus allmälicher Veredelung und Ausbildung thierischer Naturlaute ableiten zu können. Vgl. dagegen die Urtheile und Resultate der ausgezeichnetsten Sprachforscher, z. B. Adelung, Fr. v. Schlegel, Merian, Klaproth, Abel Rémusat, Prichard, Lepsius, vor Allen W. Humboldt, über die Kawisprache. Einleit. Berlin 1836—40; Jak. Grimm, der Ursprung der Sprache. Berl. 1852. Delitzsch (Jesurun. Grimmae 1838) hat seine Ueberzeugung, dass die Vergleichung der verschiedenen Sprachen einen Blick in ihre noch durchschimmernde einstige Ureinheit gewähre, in Beziehung auf das Verhältniss der

semitischen zu den indogermanischen Sprachen in überzeugender Weise begründet. Vgl. ausserdem die Erörtrungen dieses Gegenstandes bei Tholuck, Mutzl und Wiseman ll. cc. (§ 20, 4). G. P. Chr. Kaiser über die Ursprache. Erl. 1840; Leop. Schmid Erkl. d. h. Schr. Münster 1834. I, S. 423 ff. — Eine andre nicht minder wichtige und schwierige Frage ist bei der Annahme der ursprünglichen Einheit die, welche und welcherlei die *eine Ursprache* war, und wie sich die vorhandenen Sprachen zu ihr verhalten. In früherer Zeit hielt man einstimmig (und auch M. Baumgarten I, 155 beharrt dabei) die hebräische für die aus der Urzeit gerettete Ursprache. Vgl. V. E. Löscher, de causis linguae hebr. c. III; Morinus, de lingua primaeva; G. Carpzovii critica s. Lips. 1748 p. 174 ff.; J. Buxtorf, dissert. philol. theol. Basil. 1662 diss. I et II; A. Calmet bibl. Untersuch. mit Anm. v. J. L. Mosheim. Bremen 1744 I, 1 ff. Dagegen hatte schon Gregor. Nyss. orat. 12. c. Eunom. behauptet, die älteste Sprache sei verloren gegangen. Diese selbe Ansicht vertraten später auch Grotius ad Gen. XI, 1; Huetius demonstr. ev. prop. 4, c. 13, und besonders G. Clericus in s. diss. de ling. hebr. in Bd. I s. Comment. In neuerer Zeit ist man ziemlich allgemein zu der Anerkennung gekommen, dass die vorhandenen Sprachen sämmtlich als Ableger der einen Ursprache einander ebenbürtig sind. Vgl. Delitzsch Gen. S. 230 ff. Der Hauptgrund jener antiquirten Ansicht, — nämlich die Thatsache, dass die biblischen Namen der vorsündfluthlichen Zeit sämmtlich hebräischer Abstammung seien — ist durchaus nicht nöthigend. Er beweist nichts Andres, als was wir ohnehin wissen, dass die Hebräer die Bewahrer der alten Traditionen waren. Das Wort überhaupt, und auch speciell der Name, ist der Leib: womit der Geist seine Vorstellungen und Begriffe bekleidet. Retteten nun die Nachkommen Sem's die Vorstellungen und Erinnerungen von den Personen und Fakten der Urzeit aus der Katastrophe, in welcher die sprachbildende Fähigkeit des Geistes eine so wesentliche Umgestaltung erlitt, so mussten sie auch eben so gut wie alle andern Vorstellungen und Begriffe aus dem umgestalteten Sprachbildungsprincip von neuem geboren werden, um mittheilbar zu werden; wobei nicht zu übersehen ist, dass im Alterthum — und je höher hinauf, desto mehr — zwischen der an der Person haftenden Idee und dem Namen der Person die lebendigste und flüssigste Beziehung statt fand.

4. Eine ungefähre Angabe der **Zeit jener Katastrophe** hat man wohl nicht mit Unrecht in Gen. 10, 25 gefunden: „Der Name des einen Sohnes Sem's war Peleg, denn in seinen Tagen wurde die Erde getheilt". Man hat demnach die Völkerzerstreuung in das 101. Jahr nach der Sündfluth, als das Geburtsjahr Peleg's, gelegt, wogegen aber sowohl der Text mit seinem בִּימֵי, das auf ein spätres Datum, wo Peleg schon ein Mann von Bedeutung war, hinweist, als auch die Flüssigkeit der Namen und die Unmöglichkeit zeugt, dass in dieser Zeit schon eine solche Anzahl von Menschen, wie der Thurmbau voraussetzt, vorhanden waren. Peleg lebte 239 Jahre, wir hätten uns also das Faktum vielleicht gegen Ende des 3. oder Anfang des 4. Sec. nach der Sündfluth zu denken. Die Ungenauigkeit der Angabe rechtfertigt sich vom Standpunkt des Referenten dadurch, dass er principmässig den chronologischen Faden nur in der Verheissungslinie und für sie fortspinnt. — Andre (z. B. Kapp l. c. § 119 ff.; Kaiser d. Ursprache) verstehen die Theilung der Erde von einem Auseinanderreissen der Continente, und Kaiser findet in Gen. 11, 9: „Lasset uns herniederfahren" das Naturereigniss angedeutet, durch welches diese Trennung (die den Zerstreuten die Rückkehr unmöglich machen sollte) hervorgerufen wurde.

5. Für die Erklärung der **Völkertafel** vgl. die Specialschriften v. Bochart, Phaleg et Canaan im Bd. 1, s. Werke; J. D. Michaelis specilegium geogr. exterae post

Bochartum 2 Bd. Goett. 1769. 4; Rosenmüllers bibl. Alterthumskunde Bd. 1; A. Feldhoff, die Völkertafel Elberf. 1837; W. Krücke, Erklärung der Völkertafeln im 1. B. Mos. Bonn 1837; Beke origines biblicae or researches in primeval history. Lond. 1834; — Görres, die Völkertafel des Pentateuches. Bd. I Regensb. 1845: Die Japhetiden; — A. Knobel, die Völkertafel der Genesis. Giess. 1850; — auch Ch. Forster the historical Geography of Araba. 2 Voll. London 1844, — und ausser den Comm. und Lex. noch Fr. v. Meyer, Bibeldeutungen p. 155 ff.; Blätter für höh. Wahrh. XI, 65 ff.; J. P. Lange verm. Schr. I, 122 ff. und v. Braunschweig, Umrisse einer allgem. Gesch. Leipz. 1833. S. 8—27. Ueber den hist Charakter der Völkertafel vgl. Hävernick Einl. I, 2 S. 273 ff.; Hengstenberg d. Bb. Moses und Aeg. S. 205 ff.; über ihren Werth für die Universalgeschichte Joh. v. Müllers Urtheil in J. G. Müllers Blicke in die Bibel II, 458; Fr. v. Schlegel Philos. d. Gesch. I, 227 ff. Treffend bezeichnet J. G. Müller l. c. sie als eine „genealogische Weltcharte, wie die Nachkommen Noah's sich um Vorderasien herumgelagert haben". Die Zeit, bis zu welcher sie die Entfaltung und Ausbreitung der Völker fortführt, ist unstreitig die Zeit Mosis (vgl. Gen. 10, 19, Ewald Gesch. I, 278 ff. und meine Abhandlung über die Ureinwohner Paläst. in der luth. Zeitschrift 1845 H. 3.). —

Was die **Namen der Völkertafel** betrifft, so ist es eine Verkennung orientalischer Anschauung und Historiographie, wenn man in ihnen nur Namen einzelner Individuen, resp. Stammväter, sehen will. Sie bezeichnen vielmehr zumeist Völkergruppen, so dass der spätre Name des Volkes auf den Stammvater übertragen worden ist; denn nach der orient. Geschichtsanschauung fällt der Stamm mit dem Stammvater als einheitlicher Begriff zusammen. Ausserdem ist die einheitliche Bezeichnung für Land und Bewohner nicht zu verkennen. So sind gewiss die Namen Kanaan, Aram etc. zunächst vom Lande auf das Volk, und dann vom Volke auf den Stammvater, der die Einheit des Volkes repräsentirt, übertragen. Wo der persönliche Name des Stammvaters nicht durch eine reiche Erinnerung bestimmter, daran haftender Thatsachen getragen wird, wird er allmälich vergessen, und der Volksname tritt an seine Stelle. — Ueberhaupt ist es mit Entschiedenheit festzuhalten, dass die Völkertafel von dem status quo der Gegenwart ihres Verfassers ausgehend das Problem der Völkerentstehung nur formell auf dem Wege der Evolution (der Einheit zur Vielheit), materiell aber auf dem Wege der Reduktion löst, indem sie nur die zur Zeit bedeutsamen und im Gesichtskreise des Concipienten liegenden Völker auf die Einheit zurückführt. Wir betrachten mit Hengstenberg und Delitzsch als die Quelle der Völkertafel die patriarchalische Sage, bereichert durch die von den Aegyptern zu den Israeliten gelangte Völkerkunde. Hengstenberg hat l. c. bereits einen Anfang gemacht, die sich auf den ägyptischen Denkmälern aussprechende Völkerkenntniss für den Erweis dieses Ursprungs der Völkertafel geltend zu machen. Knobel, der die Abfassung derselben (als Bestandtheil der Grundschrift der Genesis) um's J. 1000 vor Chr. setzt, muss natürlich die Völkerkenntniss der Phönizier als ihre Quelle ansehen. — Ueber die Bedeutung der Völkertafel für die heil. Geschichte vgl. Ranke Unters. I, 182; Drechsler Einh. 110; M. Baumgarten I, 132 ff.; Delitzsch 212 ff. Jetzt, da die heil. Gesch. im Begriff steht, die Völker ihre eignen Wege gehen zu lassen, deutet die Aufbewahrung ihrer Namen darauf hin, dass sie nichts destoweniger nicht für die heilige Geschichte verloren, und vom Rathschluss der ewigen Liebe nicht vergessen werden sollen. Näher besteht ihr Interesse für die Geschichte des alten Bundes darin, dass sie im Ganzen und Grossen „die genealogische Stellung angiebt, welche Israel unter den Völkern der Welt einnimmt." Ausserdem tritt

sie, wie die ganze Urgeschichte, den Philosophemen und Mythen der Heiden entgegen, die von Göttern und Heroen und von Millionen von Jahren fabeln.

Gegen die **hist. Zuverlässigkeit** der Völkertafel ist besonders die Thatsache geltend gemacht worden, dass die Sprachverwandtschaft mit der hier angegebenen Abstammung in unversöhnlichem Widerspruch stehe. Dahin gehört namentlich, dass die Kanaaniter den Chamiten zugetheilt werden, während ihre Sprache sie unabweislich zu den Semiten rubricire. — Aber gesetzt auch, diese Schwierigkeit könne bei unsrer mangelhaften Kenntniss der betreffenden Zustände nicht genügend beseitigt werden, so muss es als höchst unhistorisch bezeichnet werden, bestimmte historische Angaben sofort aus abstracten apriorischen Gründen und Voraussetzungen, wie jene von der Sprachverwandtschaft entlehnten, zu verwerfen; zumal kein einziger haltbarer Grund für eine solche falsche Angabe aufzufinden ist. In Beziehung auf Kanaan hat man freilich (z. B. Tuch S. 245) den Nationalhass der Israeliten als Quelle der angeblich falschen Angabe betrachtet; aber es ist schon öfter entgegnet worden, dass die Edomiter, Moabiter, Ammoniter und Amalekiter gewiss nicht minder von den Israeliten gehasst wurden, ohne dass diese je ihre Stammverwandtschaft mit jenen Völkern verleugnet hätten. Ausserdem verliert diese Erklärungsweise aus natürlichen Sympathien oder Antipathien noch vollends alle Bedeutung durch die ähnliche Erscheinung bei Elam und Assur. Ein bedeutendes, weil von der Bibel völlig unabhängiges und rein historisches Zeugniss für die Zubehörigkeit der Kanaaniter zur chamitischen Völkerfamilie giebt dagegen die Angabe der Klassiker von den ursprünglichen Wohnsitzen der Phönizier im südlichen Erdgürtel, wo zugestandnermassen der Heerd chamitischer Völkerbewegungen war, vgl. Bertheau zur Gesch. S. 172 ff. und Ewald I, 328 f. 436 f.). Knobel (l. c. S. 315) hat unseres Erachtens das Problem völlig genügend gelöst durch die Annahme, dass die in Palästina einwandernden Kanaaniter von den dort schon vor ihrer Ankunft ansässigen Semiten die semitische Sprache angenommen hätten. Vgl. unten § 45, 1. Ein Gleiches fand auch höchst wahrscheinlich bei den später unter Abraham einwandernden Terachiten (§ 46) statt, denn dass Abrahams Väter nicht die hebräische, sondern die aramäische Sprache redeten, scheint mit Sicherheit aus Gen. 31, 47 geschlossen werden zu können.

6. Die **Richtung der Noachiden** bei ihrer Zerstreuung war nicht durch Verabredung oder Ueberlegung, aber auch nicht durch den Zufall bedingt; sie folgten einem dunkeln, instinktartigen Triebe, einem innern Rapport ihrer Natur mit der Natur der Zonen, wohin sie sich wandten. Der leichte bewegliche Jafet passte nur für den Norden und die mittlere Zone. Seine Nachkommen, die das bewegliche Element in der Geschichte bilden, bevölkerten das nördliche Asien und ganz Europa (vgl. Hor. Od. I, 3: audax Japeti genus). Cham's Richtung ging nach Süden, die Gluth der mittäglichen Sonne entsprach seinem Namen und seiner innern Gluth. Er bewohnte anfangs die südlichen Halbinseln Asiens und wandte sich von dort nach Afrika. Sem's Geschlecht bildet das stabile Element in der Geschichte, und wurde diesem seinem Charakter gemäss wohl am wenigsten von dem Sturm der Völkerbewegung getrieben. Es wurzelte in Vorderasien. Der Kreis, den Sem's Niederlassungen beschreiben, „fängt südöstlich jenseits des Tigris am persischen Meere mit Elam (Elymais) an, zieht sich mit Assur (den Assyrern) nordwärts am Tigris hin, wendet sich mit Arpaxad nordwestlich, schreitet mit Lud (den Lydern) am weitesten nach Westen zu den semitischen Völkern Kleinasiens fort und kehrt von da südöstlich mit Aram an den Euphrat zurück“ (Ewald I, 327). — Mit dieser Dreitheilung der Völker nach den Söhnen Noah's, die natürlich nur im Ganzen und Grossen gelten kann, harmonirt aber nicht ganz die Eintheilung der Racen, wie sie

sich heut zu Tage darstellen. Vgl. Feldhoff l. c. 134 ff. und J. P. Lange l. c. I, 127 ff., der mit Recht bemerkt, dass eben dieser Umstand zu Gunsten der Völkertafel spreche. Es wäre undenkbar, dass sich die verschwisterten Urtypen Sem, Cham und Jafet schon sollten rein von einander abgelöst und zu einzelnen Racen gestaltet haben. Der Zeitpunkt der Racenbildung musste nothwendig in eine spätre Zeit des Entwicklungslebens dieser Urstämme fallen. In Jafets Nachkommen entfaltet sich die kaukasische Race; in den afrikanischen Nachkommen Chams die Negerrace. In der Sympathie zwischen Sem und Jafet und der Antipathie zwischen ihnen und Cham und in ihrer gemeinsamen Lagerstätte um den Ararat herum ist die Gemeinsamkeit ihrer Körperbildung unter einander und der Abweichung von der chamitischen gesetzt, während in der mongolischen Bildung der Chamiten im südlichen Asien und nordöstlichen Afrika, als der mittlern zwischen der kaukasischen und äthiopischen oder Negerrace, sich die mannigfachen Berührungen in Handel und Wandel, Bildung und Sprache mit den Semiten und Jafetiten geltend gemacht haben. — Eine treffliche Charakteristik der drei Menschenstämme vgl. bei Görres l. c. I, 52 ff.

Das Heidenthum.

Vgl. Ad. Wuttke, Gesch. d. Heidth. in Bezieh. auf Relig. Wissen, Kunst, Sittlichk. und Staatsleben. Bd. I, Breslau 1852; — J. A. Möhler. d. Heidenthum; in d. Münchener hist. pol. Bl. III, S. 185 ff,; — Volkmuth ü. d. päd. Verh. d. A. W. zu d. Zeiten d. Christenth. Bonner kath. Zeitschr. H. XXV, S. 38 ff. — J. P. Lange Leben Jesu I, 45 ff.; — J. H. Steffens Anthrop. I, 354 ff.; — Schubert Ans. v. d. Nachtseite d. Naturwissensch. 4. Aufl. 1840 S. 50 ff. 241 ff.; — K. H. Sack chr. Apologetik. 2te Aufl. Hamb. 1841. S. 92 ff.; — J. Seb. v. Drey Apologetik. Mainz 1843 Bd. II, 53 ff.; — J. B. v. Hirscher chr. Moral 3te Aufl. I, 346 ff.; — M. Baumgarten, die Apostelgesch. Halle 1852 Bd. II, 1. S. 242 ff.

§ 30. Als das vermessene Wort: „Wohlauf, lasset uns eine Stadt und Thurm bauen, dessen Spitze bis an den Himmel reiche, dass wir uns einen Namen machen", gesprochen wurde, da war die Stunde der Geburt des Heidenthums gekommen. Denn das Princip des Heidenthums ist negativ die Verleugnung des lebendigen, persönlichen Gottes und die Verachtung des von Ihm zuvorbedachten Heils, und positiv der Wahn, sich selbst durch eigene Kraft und Weisheit helfen zu können und zu müssen, und somit das Bestreben, aus eignen Mitteln das Heil darzustellen [1]). Dies Princip war in dem Beginnen der Thurmbauer zum Durchbruch, zum klaren Bewusstsein gekommen, und damit der Anfang einer Entwicklung gesetzt, welche, da sie weder ihr vorgestecktes Ziel zu erreichen vermögend war, noch auch durch ein Totalgericht, ähnlich dem der Sündfluth, abgeschnitten werden sollte (Gen. 8, 21 ff., vgl. § 27, 4) — nur mit einem totalen Bankrott endigen konnte. Aber selbst diesen unvermeidlichen Bankrott wusste die göttliche Weltregierung für ihre Zwecke dienstbar zu machen, und dennoch am Ende auch diese sich vom

Heil lossagende Entwicklung zum Heil zu führen[2]). — Indem der biblische Bericht die Sprachenverwirrung und die daraus hervorgehende Völkerzerstreuung als ein Gericht und eine Strafe darstellt, ist damit nicht ausgeschlossen, sondern vielmehr eingeschlossen, dass sie auch eine natürliche Folge der eingeschlagenen Entwicklung war, und dass sie als Zuchtmittel auch einen Segen für die noch zukünftige Entwicklung in sich schloss. Indem Gott nun die Völker ihre eignen Wege gehen lässt, so hat Er doch auch diesen Wegen ein Ziel, wie es Ihm gefällt, zuvorbedacht, und indem er sie sich selbst überlässt, verlässt Er sie nicht, und darum und darin hat auch das Heidenthum eine göttliche Sanktion.

1. Schon Josephus hat dies erkannt, indem er von Nimrod, den er als den Urheber des babylonischen Thurmbaus und Vater des Heidenthums ansieht, sagt (ant. I, 4 § 2): ὃς ἔπειθεν αὐτοὺς μὴ τῷ θεῷ διδόναι τὸ δι' ἐκεῖνον εὐδαιμονεῖν, ἀλλὰ τὴν ἰδίαν ἀρετὴν ταῦτα παρέχειν αὐτοῖς ἡγεῖσθαι.

2. Das Heidenthum ist der verlorene Sohn, den der Vater, weil er nicht länger im Vaterhause, unter der speciellen Aufsicht, Zucht und Pflege des Vaters bleiben will, in die weite Welt entlässt, wohl wissend, dass doch endlich, wenn er das väterliche Erbe verprasst haben, und es mit ihm dahin gekommen sein wird, dass er seinen Bauch mit den Träbern der Säue zu füllen begehren wird, — dass dann schon die Noth und die Erfahrung seines Elendes ihn willig machen werde, die ihm im Vaterhause offen gehaltene und vollbereitete Stätte freudig und dankbar einzunehmen. Die Mitgift aber, die der Sohn aus dem Vaterhause mitnimmt, die er in den schwelgerischen Naturreligionen vergeudet, das sind die Reliquien des Urstandes, der Urzeit, der Urreligion; — aber auch ein ernster, unabweisbarer παιδαγωγός aus dem Vaterhause, der νόμος ἐν ταῖς καρδίαις γραπτός, begleitete ihn auf seinen Irrwegen, und auch in der weitesten Ferne und Verirrung bindet noch ein Band ihn ans Vaterhaus: der Zug der Abstammung und Verwandtschaft, das γένος ὑπάρχειν τοῦ θεοῦ Act. 17, 29, das innre sich immer von Neuem geltend machende Bedürfniss, die nie ganz zu betäubende Sehnsucht nach dem verlornen Frieden des Herzens. — Das gehoffte Heil hatte der verlorne Sohn auf den Wegen seiner eignen Wahl nicht finden können, statt dessen brachte er Elend, Hunger und Blösse mit. Dennoch aber sollten die Jahrtausende der Verirrung keineswegs völlig verloren und fruchtlos sein. Erfahrungen und Güter konnte und sollte er auf seiner Wandrung gewinnen, Kräfte und Fähigkeiten ausbilden, mit welchen er dem Vaterhause einst bei seiner späten Rückkehr um so mehr nützlich und förderlich werden konnte, als dieselben hier in dem Maasse nicht hatten gewonnen werden können, weil die ganze Macht des Bildungstriebes und die ganze Kraft der Entwicklung vorerst auf Erzielung andrer und wesentlicherer Interessen, die nur hier und nirgends anders dargestellt werden konnten, gerichtet sein musste.

§ 31. In der Richtung und Entwicklung des Heidenthums ist eine doppelte Seite, eine Lichtseite neben und bei der Schattenseite, anzuerkennen und wohl zu unterscheiden. Fassen wir von diesem Gesichtspunkte aus zunächst die religiöse Entwicklung ins Auge, so muss zugestanden

werden, dass dieselbe keineswegs aller Elemente der Wahrheit entblösst gewesen ist. Woher denn der sonst rein unbegreifliche Reiz und die verführerische Gewalt, die es nach allen Seiten in der Zeit seiner Blüthe ausübte? Die Lüge ist nie kräftig als reine Lüge, sie ist es nur durch die Wahrheit, die sie enthält[1]). Zu diesen Elementen der Wahrheit gehörten aber nicht bloss die Reliquien der Urreligion, sondern vornehmlich auch die Anticipationen zukünftiger Wahrheiten. Das Heidenthum war durchweg Pantheismus, eine Religion des Diesseits und der Gegenwart, die nichts weiss und nichts wissen will von einem Heil in der Zukunft und in dem Jenseits. Es will geniessen, wo es nur hoffen durfte, wissen, wo es nur ahnen konnte, schauen, wo es nur glauben sollte. Es wendet sich ab vom lebendigen Gott, weil Er nicht nur ein naher, sondern auch ein ferner Gott ist, weil Er die Seinen an die Zukunft und an das Jenseits verweist, und versenkt sich dagegen in die Natur, die mit ihrer Fülle von Leben und Genüssen immer nah und gegenwärtig ist. Es durchbricht die Schranken organischer Entwicklung, anticipirt die Wahrheit, die nur in der Zukunft zur vollen und gesunden Erscheinung kommen kann, und macht sie dadurch zur unreifen, dämonisch lügenhaften Karikatur. Die Naturreligion des Heidenthums ist ein Treibhaus, in welchem die exotische Pflanze der Zukunft und des Jenseits auf unnatürlichem Boden, mit unnatürlicher Triebkraft und in vorzeitiger Entwicklung gross getrieben wird. Das Schibbolet des Pantheismus, das τὸν θεὸν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν εἶναι 1 Kor. 15, 28, ist z. B. eine solche Wahrheit, aber eine Wahrheit, die erst nach Jahrtausende langer Entwicklung am Schlusse des diesseitigen Weltalters zur reifen und vollendeten Darstellung kommen kann. Diese Wahrheit anticipicirt nun das Heidenthum und stellt sie an die Spitze seiner Entwicklung. Blüthen trug die Treibhauspflanze und zum Theil herrlich-glänzende Blüthen, aber es waren taube Blüthen, die nie zu Früchten reifen konnten. In dieser Mischung von Wahrheit und Lüge, vom Göttlichen und Dämonischen, in jenem frühreifen und vorwitzigen Hinübergreifen ins Versagte, in diesem lügnerischen Glanze seiner vorzeitigen Blüthen liegt die Macht und der verführerische Reiz des Heidenthums. Seine Kraft konnte erst gebrochen werden, wenn die Wahrheit in der Lüge aufgegangen und verzehrt, wenn die taube Blüthe verwelkt und ohne Frucht anzusetzen abgefallen war; wenn es sich selbst der Ueberzeugung von seiner innern Leerheit und seiner gänzlichen Ohnmacht, die religiösen Bedürfnisse des Menschengeistes zu befriedigen, nicht mehr erwehren konnte. Und das war wie der natürlich-nothwendige Ausgangspunkt, so auch das gottgewollte Ziel dieser Entwicklung.

1. Als blosser Wahn, als pure Lüge hätte das Heidenthum gewiss nicht vermocht, das Volk Gottes, das täglich die Wunder der Allmacht seines Gottes sah, das die sinnigsten und tiefsten Geheimnisse in seinem Kultus hatte, immer wieder von Neuem in seine Schlingen zu ziehen, — als nackte Lüge hätte es nimmer seine Anhänger zu solch unerhörten Aufopferungen, wie sie dieselben stets willig darbrachten, kräftigen können. Denn wahrlich, nicht bloss gehaltloser Aberglaube trieb die Heiden zu der Resignation, ganze Hekatomben den Göttern darzubringen, — nicht ordinärer Wahnsinn verleitete die Priester der Kybele, sich zu entmannen, — nicht gemeine fleischliche Lust reizte die edelsten Jungfrauen, sich im Tempel der Mylitta dem ersten besten Fremden Preis zu geben, — nicht Mangel an Kindesliebe, nicht gefühllose Grausamkeit verschuldete es, dass die Eltern ihre Kinder dem Moloch in die Arme warfen u. s. w.

§ 32. Einen andern Ausgang als die religiöse Entwicklung konnte und sollte die Entwicklung des Heidenthums in weltlicher Bildung gewinnen. Hier hatte es die Aufgabe, nicht bloss negativ, sondern auch positiv der Vollendung des Reiches Gottes entgegen- und vorzuarbeiten. Auf diesem Gebiete sollte auch das Heidenthum Bausteine liefern zu dem grossartigen, Alles umfassenden Bau des Reiches Gottes. Und in der That, was das Heidenthum in Philosophie und Poesie, in Kunst und Wissenschaft und in weltlicher Bildung überhaupt geleistet hat, das steht zum Theil noch unübertroffen da, und hat wirklich der christlichen Bildung, die Alles durchdringen und heiligen soll, wesentlichen Vorschub geleistet. Diese Blüthen waren keine tauben Blüthen, sie haben Früchte getragen, die unvergängliche und lebenskräftige Grundlagen christlicher Bildung sind und bleiben. Darum und insofern hat das Heidenthum ebensowohl propädeutischen Charakter wie das Judenthum und nimmt eine parallele, selbständige Stellung neben demselben ein. Vereinigen konnten sich beide Richtungen erst, wenn beide zur Reife gediehen waren, — die Frucht dieser Einigung ist die christliche Bildung. —

1. Was hier vom Heidenthum gesagt ist, gilt natürlich nur vom vorchristlichen, das in propädeutischem Verhältniss zum Christenthum steht. Anders das nachchristliche Heidenthum, dem durchaus die göttliche Sanktion fehlt, die wir oben beim vorchristlichen Heidenthum anerkennen mussten. Das alte Heidenthum hatte ebenso wie das Judenthum in der Mitte der Zeiten seine Aufgabe erfüllt. Das jetzige Heidenthum ist ebensowohl eine Karikatur des alten Heidenthums, wie das jetzige Judenthum eine Karikatur des alten; es bietet nur die zerfallenen Ruinen, die entseelten und der Verwesung anheimgefallenen Glieder des alten dar. Darum kann auch in ihm sich keine Kunst, keine Wissenschaft, keine Bildung entwickeln.

D. 12. Heft.
1855.

Zusatz über die Begrenzung der Vorgeschichte.

Unsre Begrenzung der Vorgeschichte ist von H. A. Hahn (in Reuters Repert. 1849. H. 9. S. 201 f.) angefochten worden. Indem dieser Gelehrte der heiligen Geschichte vor Abraham durchaus gleichen Charakter mit der Geschichte nach Abraham vindicirt, fordert er die Ausdehnung der Vorgeschichte bis auf die Gesetzgebung am Sinai als den expressen Anfang der Geschichte des alten Bundes. Wir müssen aber dennoch Anstand nehmen, dieser Fordrung Folge zu leisten. Denn des geehrten Recensenten Behauptung: „die Bundschliessung mit Abraham ist wesentlich durchaus nicht verschieden von der Uebertragung der Verheissungen auf Sem und von diesem weiter auf Arpachsad u. s. w. Denn dass uns nur diese Uebertragungen nicht mitgetheilt werden, versteht sich von selbst," — diese Behauptung können wir nicht anders als für irrig halten. Eine solche Uebertragung auf Arpachsad etc. als nothwendig vorauszusetzen, sind wir nicht befugt. Im Gegentheil erscheint uns das Schweigen von einer solchen Uebertragung als ein Zeugniss von ihrem Nichtvorhandensein. Die Aufbewahrung der Namen in Gen. 11, 10 ff. so wie auch die kurze Bemerkung in Gen. 10, 21 hat blos genealogisches, nicht aber historiologisches Interesse, das mit keiner Silbe angedeutet ist, — und Gen. 10, 25 hat nur chronologisches Interesse und kann nicht als ein Zeugniss für eine ausschliessliche Uebertragung der Verheissung auf Peleg angesehen werden. Hätte eine solche Uebertragung auf die in Gen. 11, 10 ff. genannten Urväter statt gefunden, so hätte sie nach Plan und Charakter der Urkunde auch eben so gut und aus demselben Grunde berichtet werden müssen, als sie bei Isaak und Jakob berichtet wird und berichtet werden musste. Dann aber, und das ist die Hauptsache und allein schon völlig entscheidend, ist der Charakter der vorabrahamischen Geschichte ein wesentlich andrer als der der nachabrahamischen, und mit der Berufung Abrahams tritt ein neues Princip in die heilige Geschichte ein, dessen Entwicklung ununterbrochen fortgeht bis auf die Menschwerdung Gottes in Christo, so dass Anfang und Ende, Verheissung und Erfüllung dieses integrirenden Theiles der heil. Geschichte sich in Abraham und Christo darstellen. Die Gesetzgebung am Sinai bricht diese Entwicklung nicht ab, wie das Gericht der Sündfluth und das Gericht der Sprachentrennung die ihnen vorangegangenen Entwicklungsreihen abgebrochen haben, — ein solches Abbrechen der mit Abraham beginnenden Geschichte findet erst bei dem Gericht über das Bundesvolk, das Titus auszuführen berufen war, statt. Die sinaitische Gesetzgebung ist ein Höhepunkt, und zwar der bedeutendste, der zwischen Abraham und Christo liegenden Geschichte, aber nicht Anfang einer neuen Geschichte. Allerdings ist von einer Bundschliessung am Sinai die Rede, aber dies ist kein absolut neuer, kein wesentlich andrer Bund, als der mit Abraham geschlossene. Er verhält sich nicht zum abrahamitischen Bunde, wie dieser zum noachitischen. Vielmehr war der noachitische Bund ein Bund mit dem ganzen Menschengeschlechte, der abrahamitische aber ein Bund mit Abraham als dem Stammvater des heiligen Volkes und der sinaitische ein Bund mit dem Volke als dem entfalteten Samen Abrahams. Allerdings kam beim Beginnen der Thurmbauer das Princip des Heidenthums zur ersten realen Erscheinung, allerdings gingen von da an die Völker ihre eigenen Wege, aber auf diese eigenen Wege verirrten sich nicht nur Jafet's und Ham's Nachkommen, sondern auch — wenn auch später, doch nicht minder entschieden Sem's Nachkommen, denn auch Abrahams Vater Terach war ja nach Jos. 24, 2. 14 bereits dem Götzendienste verfallen. Da war es hohe Zeit ein Neues

zu schaffen, und dies geschah durch Abrahams Auswahl, Beruf und den Bund mit ihm. Das also ist nicht unsre Meinung, dass die Trennung der Völker in Sinear den Punkt des Auseinandertretens von Heidenthum und Judenthum oder richtiger: des Auseinandertretens der beiden gegensätzlichen Entwicklungsreihen der vorchristlichen Geschichte, welche in Heidenthum und Judenthum sich darstellen, bezeichne. Die letztgenannte entsteht und beginnt erst mit der Auswahl Abrahams, dieser Moment kann also auch erst als der Punkt des Auseinandertretens angesehen werden. — Weiter hat Hahn unbezweifelt Recht, wenn er die Geschichte der Theokratie erst mit der sinaitischen Gesetzgebung beginnt, — aber wir schreiben ja auch nicht eine Geschichte der Theokratie, sondern eine Geschichte des alten Bundes. Wollten wir jenes, so müssten wir allerdings mit Mose beginnen. — Zwar giebt es noch einen ältern Bund als den abrahamitischen, (welchen letztern wir nun einmal im Gegensatze zum neuen Testamente den alten Bund nennen), nämlich den noachitischen. Aber auch jene Bundes-Geschichte haben wir uns nicht zum Vorwurf genommen, sonst müssten wir mit Noah beginnen und mit der Zeit, wo Jafet's Nachkommen (vermittelst paulinischer Missionsthätigkeit) in Sem's Hütten einziehen, schliessen. Endlich beabsichtigen wir aber auch nicht, — wie Hahn unsre Wissenschaft lieber betitelt sehen möchte, — eine „Geschichte der vorchristlichen Entwicklung des Reiches Gottes“ zu geben, dann hätten wir mit dem Sündenfall, wenn nicht mit der Schöpfung anfangen müssen, und hätten doch nur ein Halbes, nicht ein wissenschaftlich abgeschlossenes Ganze, also nicht eine Wissenschaft darzustellen vermocht. Ist das Reich Gottes Gegenstand der Geschichte, so muss sie als Wissenschaft bis zur Vollendung des Reiches Gottes am Ende der Tage fortgeführt werden und darf nicht auf halbem Wege stehen bleiben.

D. 12. Sept. 1855.

III.

Geschichte

des alten Bundes.

Grund, Zweck und Ziel des alten Bundes.

§ 33. Seit dem Sündenfall war die Erlösung von der Sünde und ihren Folgen Aufgabe und Ziel der Geschichte geworden. Im Menschengeschlechte selbst sollte sich dies Heil als höchste Blüthe und Spitze seiner vom göttlichen Rathschlusse befruchteten Entwicklung entfalten. Aber sehr bald schon hatte die Entwicklung eine so von Grund aus verkehrte und ungöttliche Richtung genommen, dass sie durch ein göttliches Totalgericht gewaltsam abgerissen werden musste, weil sie, in dieser Richtung fortgesetzt, statt zum Heil nur zum absoluten Unheil hätte gelangen können. Doch ein Mann konnte noch aus dem allgemeinen Untergang gerettet werden, und in ihm ist der Anfang einer neuen Entwicklung zu dem alten Ziele hin gesetzt. Aber auch sie artet aus, zwar nicht so, dass nur wiederum durch ein zweites Totalgericht der Heilsplan Gottes aufrecht zu erhalten gewesen wäre, aber doch so, dass sie nicht mehr im Stande war, fernerhin noch Träger und Ausrichter der göttlichen Heilsidee zu sein. Nicht positiv, — aber doch noch negativ konnte durch sie und in ihr das Heil angebahnt werden. Mit dem Vertrauen und der Zuversicht auf eigne Kraft und Weisheit beginnend, konnte sie nur endigen mit der Verzweiflung an der Möglichkeit, aus sich selbst das wahre Heil der Menschheit zu gewinnen, aber eben darin war ihr eine Brücke geschlagen zum Eingang in das wahre von Gott unterdess bereitete Heil.

§. 34. Auch Sems Geschlecht, in dessen Hütten nach dem Spruch des Stammvaters Gott sein Heil ausrichten und darstellen wollte, war, obschon es noch am längsten den mächtigen Andrang des heidnischen Princips von sich abgehalten zu haben scheint, doch am Ende selbst demselben verfallen (Jos. 24, 2. 14). So musste also, um das Heil positiv anzubahnen und darzustellen, wiederum ein Neues geschaffen, eine neue dem Heidenthum geradezu entgegenstehende Entwicklung angeknüpft werden, durch deren positive Frucht die negativen Resultate des Heidenthums erst Bedeutung und Werth gewinnen konnten. Anknüpfend an die alte Weissagung und sie bewahrheitend, musste diese neue Entwicklung

aus Sems Geschlecht hervorgehen, es musste ein Mann, wie ein Brand aus dem Feuer, diesem in die allgemeine Entartung bereits mit verflochtenen Geschlechte entrissen, auf einen neuen Boden verpflanzt, unter neue Bedingungen gestellt und mit neuen Kräften und Hülfsmitteln ausgerüstet werden. Mit diesem Auserwählten schliesst Gott von Neuem einen Bund; ihn bestimmt Er zum dritten Anfänger der Heilsanbahnung. In seine und seiner Nachkommen Hände wird die Pflege des Heiligthums überantwortet, dort concentrirt Gott alle seine Offenbarungen und Voranstalten, dort wird das Heil bereitet, das, wenn es zur Reife gediehen ist, allen Völkern zu Theil werden soll. Vom Weibessamen war bisher das Heil erwartet worden, jetzt wird der Kreis der Erwartung enger gezogen: in Abrahams Samen sollen gesegnet werden alle Völker der Erde.

§ 35. Zum drittenmale wird so ein neuer Anfang der Heilsentwicklung gesetzt, der sich durch seinen Particularismus von dem Universalismus der beiden frühern unterscheidet. Den beiden ersten Entwicklungsreihen lag das Princip des Universalismus zu Grunde: dem ganzen Menschengeschlechte war die Pflege des Heiligthums anbefohlen gewesen. Dies war aber nur dadurch möglich gewesen, dass beidemale die Entwicklung mit einem universalen Anfänger und Stammvater beginnen konnte: der universale Charakter des einen war durch die Schöpfung gesetzt, der des zweiten durch ein vorangegangenes Totalgericht ermöglicht worden. Hätte nun wiederum das ganze Menschengeschlecht der Träger der neuen (dritten) Heilsentwicklung werden sollen, so hätte auch hier wieder das ganze entartete Geschlecht bis auf das Individuum, von dem die neue Entwicklung ausgehen sollte, durch ein Totalgericht von der Erde vertilgt werden müssen. Das in ihm sich offenbarende Verderben trug aber nicht wie in der frühern Periode einen so decidirt und exclusiv-widergöttlichen Charakter an sich, dass ihm nur durch ein Totalgericht hätte abgeholfen werden können; vielmehr hatte es eine Richtung genommen, die trotz ihrer Verkehrtheit doch noch nicht alle Empfänglichkeit für das Heil ausschloss. Aber diese Empfänglichkeit war so sehr zurückgedrängt, dass sie erst wieder hervortreten konnte, wenn die Saat des Verderbens, von der sie überwuchert wurde, zur Reife gekommen und in ihrer Reife sich selbst gerichtet und vernichtet hatte. Der neue Heilsanfang fand also schon ein ganzes zur Vielheit entfaltetes Menschengeschlecht vor, welches für das Heil noch gewonnen werden konnte und sollte. Aber dies Heil konnte nicht auf magische oder plötzliche, gewaltsame Weise unmittelbar an das ganze vorhandene Menschengeschlecht gebracht werden; vielmehr musste die Menschheit für das Heil und das Heil für die Menschheit bereitet werden. Damit war denn die Nothwendigkeit

gesetzt, dass der drittte Heilsanfang von einem particularistischen Princip ausging, aber einem universalistischen Ziele zustrebte. Weil jede wahre Entwicklung innerhalb der Kreatur eine organisch sich entfaltende und fortschreitende sein muss, so musste auch das Heil vom Keime zur Frucht, von der einheitlichen Wurzel zum verzweigten Baume fortschreiten; es musste so lange den Charakter der Besondrung tragen, bis es in sich gereift den Charakter der Verallgemeinerung anzunehmen fähig sei; — und da ferner das Heil, weil für den Menschen, sich auch nur im Menschen entfalten konnte, so musste es einem einzelnen Individuum anvertraut werden, mit dessen Entfaltung sich auch zugleich das Heil entfalte. So tritt neben die Entwicklung des Heidenthums die Entwicklung des Judenthums, durch jene soll die vorhandene Menschheit für das Heil, durch diese das Heil für die Menschheit bereitet werden.

§ 36. Judenthum und Heidenthum bilden zwei einander ausschliessende und doch einander bedingende, gegensätzliche, aber doch auch wiederum parallele Entwicklungsreihen. Im bestimmtesten Gegensatz zum Heidenthum prägt sich im Volke der Wahl von vornherein der Charakter tiefer Demuth, zuversichtlichen Glaubens, sehnsüchtigen Hoffens und Harrens aus, und tritt in seiner ganzen Geschichte, soweit dieselbe eine normale, bundesgemässe und bundeskräftige ist, allenthalben glänzend hervor. Dies Volk erwartet nichts von eigener Kraft und Weisheit, Alles von Jehovah's Hülfe. Nicht von der Gegenwart, sondern von der Zukunft hofft es das Heil, auf die Zukunft sind seine sehnsüchtigen Blicke gerichtet, auf sie wird es durch seine Weissagungen, durch seinen Cultus, durch seine Institutionen gewiesen. Es ist das Volk der Sehnsucht und des Verlangens, die Stimme eines Predigers in der Wüste: Bereitet dem Herrn den Weg. Zwar die allgemeine Verkehrtheit des menschlichen Herzens tritt auch bei diesem Volke gar oft hervor, und erscheint um so greller, je mehr die Folie, die Umgebung dagegen absticht. Der Weltgeist übt auch an diesem Volke nur zu oft seine Macht aus, es unterwirft sich selbst nur zu häufig dem Princip des Heidenthums; aber um so kräftiger treten dann meist auch wieder unter der Zucht Gottes die Blüthen seiner eigenthümlichen Richtung hervor. — Durch Kunst und Wissenschaft, durch Cultur und weltliche Bildung ist dagegen das Heidenthum ausgezeichnet, nicht so das Judenthum. Aber was dem Heidenthum gänzlich fehlte, das entfaltet sich in reichem Maasse beim Volke Gottes, welches reich ist an religiöser Bildung, an göttlicher Weisheit, stark in der Hoffnung, mächtig durch weltüberwindenden Glauben. Die Wissenschaft, die Kunst, die weltliche Cultur, überhaupt die Gefässe für das zukünftige Heil sollten von den Heiden, aber das *Heil* selbst sollte allein von den Juden

(Joh. 4, 22) kommen. — Doch ist dies nicht so zu verstehen, als ob das Heidenthum mit den Früchten seiner Entwicklung erst dem Christenthum als der Vollendung der alttest. Offenbarung dienstbar und förderlich geworden wäre. Vielmehr hat das Heidenthum auch auf die Entwicklung der vorbereitenden alttest. Religion und Offenbarung einen bedeutenden Einfluss geübt[1]); und zwar ist dies in einem solchen Maasse der Fall gewesen, dass man die ganze alttestamentl. Geschichte nach den heidnischen Einflüssen, unter denen sie sich entwickelte, periodisiren kann.[2]) Mit allen Formen des Heidenthums tritt das Volk Israel in Berührung, und durch alle erhält es Anstoss und Antrieb zu neuer und reicherer Entfaltung seines religiösen Bewusstseins.

1. Dieser Einfluss des Heidenthums auf die alttestamentl. Offenbarung ist ein dreifacher. Zunächst ein formaler; das Heidenthum bietet ihr die brauchbare Form dar, in welcher ihr Inhalt sich darstellen kann. Namentlich gilt dies von der religiösen Symbolik. Dann aber war der Einfluss auch materieller Art, und zwar theils durch negative, theils durch positive Einwirkung: jenes indem die Lüge des Heidenthums Anlass und Antrieb war zur Entfaltung der entgegenstehenden Wahrheit; dieses indem die verzerrte, weil vorzeitig entwickelte, Wahrheit des Heidenthums durch das Läutrungs- und Heiligungsfeuer des alttestamentl. Religionsprincips und der fortschreitenden alttest. Offenbarung hindurchgehend, von ihrer Verzerrung und ihren unreinen Beisätzen befreit, in das religiöse Bewusstsein des Israeliten überging.

2. Der gemeinsame Ausgangspunkt heidnischer Gesammtcultur sind die Niedrungen des Euphrat und Tigris gewesen. Von dieser gemeinsamen Urcultur ist ohne Zweifel schon die terachitische Völkerschicht, aus welcher durch Abrahams Samen das Volk der Wahl hervorging, befruchtet gewesen. Und als nun diese einheitliche Urcultur sich in verschiedenen Gestaltungen entfaltete, da wird Israel von einer jeden derselben, sobald sie zur Reife gelangt ist, von Neuem befruchtet. Zunächst ist es der ägyptische Einfluss, der in der oben bezeichneten Weise sich am Volke Israel geltend macht, demnächst der phönizisch-babylonische, dann der persische und endlich der griechisch-hellenistische.

§ 37. Zweck und Ziel des alten Bundes ist die Darstellung des Heils, das zwar allein aus Israel hervorgehen soll und für Israel bestimmt ist, aber nicht nur für Israel allein, sondern in ihm für alle Völker. Durch diesen zwiefachen Gesichtspunkt ist der Eintritt des Heils und damit auch der Schluss und das Ende der Geschichte des alten Bundes bedingt. Die Fülle der Zeit, in welcher beide Entwicklungsreihen, die jüdische und heidnische, mit ihren Früchten und Resultaten zusammentreffen, sich einen und die christliche, Alles umfassende Bildung erzeugen sollen, setzt die gleichzeitige Reife einer zwiefachen Entwicklung voraus, einer objectiven und einer subjectiven. Objectiv muss im Heidenthum wie im Judenthum das, was sie darzustellen haben, hier das Heil, dort die Wissenschaft zu dem Grade der Reife gekommen sein, der zu

einem fruchtbaren Zusammentreten beider erforderlich ist. Subjectiv aber müssen die Juden sowohl als die Heiden empfänglich geworden sein, oder vielmehr, es muss Alles geschehen sein, wodurch sie empfänglich gemacht werden konnten für die individuelle Aufnahme des Heils. Dann hat das Heidenthum, wie das Judenthum seine Bestimmung erreicht, und was dann noch länger als Heidenthum oder Judenthum fortbestehen will, hat seine göttliche Sanction, und damit seine welthistorische Bedeutung verloren, ist nur ein Leichnam, dem die lebendige Seele entflohen ist, — für den nur noch die Hoffnung bleibt, dass doch einst noch einmal ein lebendiger Odem unter die Todtengebeine fahre, auf dass sie lebendig werden (Ezech. 37) und sich dem lebendigen Leibe organisch einfügen.

A. Der Schauplatz der Geschichte des alten Bundes.

Vgl. die im § 15, 2 angegebene Literatur.

Grenzen und Namen des heiligen Landes.

§ 38. Abgesondert von dem gewaltigen westasiatischen Hauptgebirge, gleichsam als ein dem Eindringen des Mittelmeeres vorgeschobener Vorposten desselben, erhebt sich aus dem Thal des Eleutherus ein Gebirgsland, das sich nach Osten in die Euphratwüste, nach Süden in die arabische Wüste und nach Westen ins Mittelmeer verläuft. Die erste, nördlichste Gliederung desselben umfasst zwei parallele von Norden nach Südwest streichende Bergketten, im Westen der Libanon, der sich in mannigfacher Abstufung von der Schneelinie bis zum Thal des Leontes, der oberhalb Tyrus ins Meer fliesst, senkt, und im Osten der Antilibanon, der sich weiter nach Süden hinzieht und hier im schneebedeckten grossen Hermon eine Höhe von mehr als 10,000 Fuss erreicht. Zwischen beiden erstreckt sich das mehrere Stunden breite Thal el-Bekâa, das alte Coelesyrien, aus welchem der Leontes in südlicher und der Orontes in nördlicher Richtung dem Meere zufliesst. Am Fusse des Hermon, aber durch eine niedrige, dem Hermon gleichlaufende Bergkette vom Thal el-Bekâa getrennt, beginnt das Jordanthal, durch welches auch die südliche Fortsetzung jenes Gebirgssystems der Länge nach in zwei parallel von N. nach S. laufende Gebirgszüge geschieden wird. Dies Land, zu beiden Seiten des Jordan, im O. durch die Euphratwüste, im S. durch die arabische Wüste, im W. durch das Mittelmeer, im N. W. durch das

Thal des Leontes, und im N. O. durch den Hermon incl. begränzt [1]), war der Schauplatz unsrer Geschichte, die Pflegestätte aller Vorbereitungsanstalten des Heils. Der Kern desselben, das Westland [2]), hiess nach seinen frühern Bewohnern Kanaan; das ganze Land führte seit der Römerzeit den Namen Palästina.

1. Vgl. C. Iken diss. III. de finibus terrae promissae II, 95 ff. u. L. de Laborde comment. géogr. sur l'exode et les nombres. Paris 1841 ad Num. 32. 34. — Eine geogr. genaue Begrenzung des dem Volke Gottes angewiesenen Landes giebt Num. 34, 1 ff., der sich für das Ostland Num. 32, 33 — 42 ergänzend anschliesst, und womit Jos. 13, 1 ff. zu vergl. ist. Danach reicht die Südgrenze des Ostlandes bis an die Ufer des Arnon und die Südgrenze des Westlandes von der Spitze des todten Meeres bis zum Bach Aegyptens oder dem Wâdy el-Arîsch (koptisch auradsch = Grenze), von den Griechen Rhinocorura genannt. Schwieriger ist die Bestimmung der Nordgrenze. Nach Jos, 13, 5. 6. und Num. 34, 8 ist der ganze Libanon mit sammt dem Gebiet der Sidonier, vom Hor (wahrsch. = הָר = Hermon) an, bis man kommt nach Chamat, miteingeschlossen. Mit dem Ausdruck עַד לְבוֹא חֲמָת ist wahrsch. der nördl. Theil des Orontesthales el-Bekâa, die nördliche Pforte des ganzen Landes, bezeichnet. Chamat ist entweder das heutige Hamah (حماة) am Orontes (das *Ἐπιφάνεια* der Griechen), vergleiche Burkhardt Reise I, 249 ff., oder das einige Meilen südlicher liegende Hums (حمص), bei den Griechen Emesa. Somit wäre also das ganze oben bezeichnete Gebirgssystem, mit Einschluss des mit Palästina ein organisch-zusammenhängendes Ganze bildenden Doppellibanons, nur mit Ausschluss der ohnehin unfruchtbaren südlichen und östlichen Wüste, den Israeliten, ursprünglich zum Besitz bestimmt und angewiesen gewesen, — ein Gebiet, das sie freilich nie ganz in dieser Ausdehnung besessen haben. Eine noch weitre Ausdehnung, nämlich bis zum Nil im W. und bis zum Euphrat im O., scheint Gen. 15, 18 (vergl. Ex. 23, 31 u. Deut. 11, 22 — 24) verheissen zu sein. Wenn zuvörderst gegen Iken und Laborde behauptet werden muss, dass der hier genannte נַהַר מִצְרַיִם Bezeichnung des Nil's ist, und durchaus nicht mit dem Bach Aegyptens (נַחַל מִצְרַיִם) oder dem W. el-Arîsch identificirt werden darf, so muss doch ebenso entschieden mit Hengstenberg (Beitr. III, 265 ff.) geleugnet werden, dass hier eine geogr. genaue Begrenzung habe gegeben werden sollen. Der prophetischen Haltung völlig angemessen bezeichnet diese Angabe den zwischen den beiden welthistorischen Flüssen oder vielmehr zwischen den durch sie repräsentirten beiden Weltreichen liegenden Kern des Landes. Das Reich, das Abrahams Samen aufrichten soll, erscheint in dieser Verheissung als ein so bedeutendes, dass es sich neben dem mächtigen Aegypten und den gewaltigen vorderasiatischen Weltreichen selbständig zu halten vermöge, — dass alle andern Völker und Reiche, die etwa auch noch zwischen beiden Weltreichen sich constituiren dürften, entweder keinen Bestand haben, oder wegen ihrer verhältnissmässigen Unbedeutendheit gar nicht in Betracht kommen.

2. Der **Name Kanaan** כְּנַעַן (= Niedrung) wird ausschliesslich vom Westjordanlande gebraucht. Er ist ebenso Volks- wie Landesname. Die sonderbare Erscheinung, dass ein Land von so entschieden gebirgigem Charakter mit diesem Namen bezeichnet wurde, wird erst durch die historische Angabe der Völkertafel Gen. 10, 15—19, wonach die Kananiter sich zuvörderst in der phönizischen Niedrung niederliessen und von da aus sich bis zum todten Meere ausbreiteten, verständlich. Der Name *Παλαι-*

στίνη sc. Συρία ist griechische Aussprache des Wortes פְּלֶשֶׁת, das ursprünglich das Gebiet der Philister in der südlichen Meeresniedrung bezeichnete, aber von den Römern auf das ganze Land ausgedehnt wurde (vgl. Ptolem. 5, 16: *Παλαιστίνη ἥτις καὶ Ἰουδαία καλεῖται*). In der Bibel kommen noch folgende Namen vor: אֶרֶץ הָעִבְרִים Gen. 40, 15; אֶרֶץ יְהוּדָה Hos. 9, 3; אַדְמַת הַקֹּדֶשׁ Zach. 2, 16; גְּבוּל oder אַדְמַת יִשְׂרָאֵל Jud. 19, 29; Ez. 7, 2; *ἡ γῆ τῆς ἐπαγγελίας*, das gelobte Land, Hebr. 11, 9.

Das Jordanthal.

Vgl. W. F. Lynch, Bericht über die Expedit. d. vereinigten Staaten nach d. Jordan u. d. todt. Meere. Aus dem Engl. v. N. R. W. Meissner. Lpz. 1850; — K. Ritter Erdk. Bd. 15.[1])

§ 39. Am Fusse des Hermon nimmt das Jordanthal seinen Anfang und läuft parallel mit der Meeresküste, etwa 8 M. östlich von derselben von N. nach S. zwischen den beiden vom Libanon ausgehenden Gebirgszügen. Die tiefe Depression des Thales unter dem Niveau des Meeres, so wie das steile Emporsteigen der es einschliessenden Gebirgswände führen auf die Annahme eines vorgeschichtlichen Bodensturzes[2]). Der Jordan selbst entspringt aus drei oder vier Quellen am Fusse des grossen Hermon, die sich im See Merom, einem schönen, tiefen Thalbecken, vereinigen[3]). Aus den den See südlich umschliessenden Bergen tritt der Jordan mit kräftigem Fall hervor, durcheilt in schnellem Laufe eine Strecke von zwei Meilen, um seine Gewässer an den reizenden Alpensee Genezaret abzugeben[4]). Beim Austritt aus diesem mit hohen, fruchtbaren Gebirgen eingerahmten See durchströmt er in unzähligen Krümmungen und Windungen, und 27 grössere und gegen 80 kleinere Wasserfälle bildend, mit reissender Schnelligkeit — 30 bis 70 Schritt breit — die 13 deutsche Meilen lange bis zum todten Meere reichende Jordansau, el-Ghôr, ein durchschnittlich zwei Stunden breites, von steilen, kahlen Kalksteingebirgen eingeschlossenes Thal[5]), und findet seinen Untergang im todten Meere, einem tiefen Thalkessel, an dessen Ufern steile und öde Felsengebirge gegen 2500 Fuss hoch emporsteigen[6]). — Von beiden Seiten führen eine Menge von Wady's und Schluchten, die das Hochland meist bis tief in seine Wurzeln durchrissen haben, die Gebirgsgewässer dem Ghôr und dem todten Meere zu. Die meisten derselben sind aber $\frac{3}{4}$ des Jahres ausgetrocknet und nur während der Regenzeit mit Wasser angefüllt. Nur aus dem östlichen Hochlande fliessen mehrere nie versiegende Ströme zu (§ 42). — Ob das Jordanthal in Verbindung mit dem südlichen Theile des Ghôr (der Arabah), in dem es sich bis zum rothen Meere fortsetzt, einst (in vorgeschichtlicher Zeit) eine Wasserstrasse gewesen sei, welche die

Gewässer des Jordans bis zum ailanitischen Meerbusen geführt habe, muss zur Zeit noch dahin gestellt bleiben[7]).

1. So oft auch das heil. Land bereist worden war, fehlte es doch an einer genauern Untersuchung des Jordanlaufes und des todten Meeres, und erst seit zwei Decennien sind Versuche gemacht worden, durch **Beschiffung** beider diese Lücke auszufüllen. Den ersten Versuch machte im Jahre 1835 der Irländer Costigan. Mit einem kleinen offenen Boote, das er vom mittelländischen Meere nach Tiberias hatte herübertransportiren lassen, und nur von einem einzigen malthesischen Diener begleitet, unternahm er das kühne, romantische Wagniss der Beschiffung des Jordans und des todten Meeres. Aber die furchtbare Hitze, die unausgesetzte Anstrengung des Ruderns und der Mangel an Proviant übermannte den kühnen Schiffer. Sein Diener musste ihn halbtodt am Ufer liegen lassen, um von Jericho Hülfe herbeizuholen. Er wurde nach Jerusalem gebracht und starb nach wenig Tagen. Da er nur unlesbare, kurze Notizen an den Rand seiner Bücher gemacht hatte, gingen die so theuer erkauften Ergebnisse seines Unternehmens noch obendrein gänzlich verloren. — 2) Zwei Jahre später erneuerten die Engländer Moore und Beek den Versuch. Aber theils die Hindernisse, welche ihnen von den Behörden entgegengestellt wurden, theils die Verweigerung alles weitern Beistandes von Seiten der Araber nöthigten sie, das Unternehmen unvollendet abzubrechen. Einige Messungen blieben daher das einzige Resultat. Schubert, der bald nachher von Jericho aus zum todten Meere kam, war nicht wenig überrascht, auf den Wellen desselben ein kleines Fahrzeug mit englischer Flagge herrenlos umhertreiben zu sehen. — 3) Die Expedition der englischen Admiralität unter Major Scott und Lieutenant Symonds behufs Messung der syrischen Küste verband damit (1841) unter Leitung des Letztern auch eine Untersuchung des todten Meeres. Veröffentlicht sind bis jetzt nur einige Hauptresultate über Niveau- und Tiefenmessung. Weiteres steht indess noch zu erwarten. — 4) Im J. 1847 unternahm der englische Lieutenant Molyneux mit einem kleinen Boote seines Seeschiffes, das unter unsäglichen Mühseligkeiten aus der Bai von Acre auf Kameelrücken zum Tiberiassee gebracht worden war, die erste Beschiffung des Jordans und des todten Meeres, von der die Wissenschaft wesentliche Bereicherung hatte. Obwohl alle seine Matrosen durch Beduinenüberfälle bei Jericho nach Tiberias zurückgesprengt worden waren, liess er sich doch von der weitern Verfolgung seines Zweckes nicht abhalten und befuhr mit zwei schifffahrts-unkundigen Gefährten das todte Meer. Aber die unbeschreiblichen Strapazen des Unternehmens rieben seine obwohl jugendlich-rüstigen Kräfte auf. Zum Tode ermattet kehrte er nach Beirut zurück, wo er starb, ohne dass ihm die wissenschaftliche Verarbeitung seiner Beobachtungen möglich geworden wäre. — 5) Die letzte und erfolgreichste Beschiffung geschah auf Befehl der nordamerikanischen Vereinsstaaten unter dem Commandeur Lynch im J. 1848. Mit zwei Metallbooten, die durch Kameele von Acre nach Tiberias geschafft wurden, begann er am 10. April die Ausfahrt aus dem See Tiberias in den Jordan, fuhr neun Tage später ins todte Meer ein und verweilte auf demselben 22 Tage. Eine Landkaravane unter Lieutenant Dale war gleichzeitig am westlichen Ufer hinabgezogen. Der Rückweg durch das Kidronthal nach Jerusalem und Jaffa wurde zu einem Nivellement zwischen dem todten und dem mittelländischen Meere benutzt. Die überaus reichen Ergebnisse dieser Expedition, die dem Marinedepartement der vereinigten Staaten übergeben wurden, sollten vor ihrer officiellen Veröffentlichung mit aller möglichen Gründlichkeit und Umsicht wissenschaftlich verarbeitet werden. Da aber ein Begleiter der Expedition, P. Montague, in Touristenmanier eine unterhaltende aber

oberflächliche Beschreibung der interessanten Fahrt (Philad. 1849) gab, sah sich Lynch veranlasst, mit Bewilligung des Marinedepartements der für die Zukunft vorbehaltenen officiellen und wissenschaftlichen Veröffentlichung einen Reisebericht für das grössere Publikum (Lond. 1849) vorauszuschicken, den Meissner ins Deutsche übersetzt hat. (Leipz. 1850.)

2. Ueber den **Einsturz des Bodens**, dem das Jordanthal seine Entstehung verdanken muss, vgl. G. H. v. Schubert, das Weltgebäude. Erlang. 1852. S. 261: „Da wo die (bei der Bildung des Erdkörpers entstandenen innern) Weitungen der Erdoberfläche am nächsten kamen, wo das Gewölbe ihrer Decken freier aus dem Zusammenhalt der mächtigen Gesammtmassen hervortrat, da ist nicht selten ein Zusammensturz jener Gewölbe erfolgt, und es ist die vormalige, unter der Fläche des Bodens gelegene Weitung zu einem Längen- oder Kesselthal geworden. Ein solcher Zusammensturz des Deckengewölbes vormaliger unterirdischer Weitungen und Höhlenräume ist es gewesen, was dem Bette des Jordans jene tiefe Senkung gegeben hat, welche auf unserm Planeten einzig unter allen bekannten Erscheinungen der gleichen Art dasteht.“ Auf diese beispiellos tiefe **Depression** des Jordanthales mit dem Tiberias- und todten Meere hat zuerst der eben genannte Gelehrte die öffentliche Aufmerksamkeit hingelenkt. Seine Messungen, für welche ihm die lange Wüstenreise nur ein einziges, noch dazu mangelhaftes, Barometer übrig gelassen hatte, konnten indess nicht die zu wünschende Genauigkeit und Sicherheit gewähren. Im Allgemeinen wurden jedoch seine Beobachtungen durch Russegger's und Bertou's sorgfältige Barometermessungen, sowie durch Symonds' Nivellirungen vollkommen bestätigt. Die zuverlässigsten Messungen sind ohne Zweifel die von Lynch, dem die besten Instrumente, die geschicktesten Gehülfen und die grösste Musse zum Werke zu Gebote standen. — Die Einsenkung des Rinnenthales beginnt schon bei der Jakobsbrücke eine halbe Stunde unterhalb des Jordanausflusses aus dem Meromsee, wo der Spiegel des Flusses in gleichem Niveau mit dem des Mittelmeeres liegt. Von hier in einem Laufe von ungefähr 12 Stunden Länge hat er aber ein so bedeutendes Gefälle, dass der Wasserspiegel des Tiberiassee's nach Lynch's Messung schon 612 engl. Fuss (574 paris. Fuss) tiefer als der Spiegel des Mittelmeeres liegt. Das Niveau des todten Meeres beträgt — 1235 (1159) Fuss, so dass am Punkte der grössten Tiefe des todten Meeres die Einsenkung 2462 Fuss unter das Niveau des Mittelmeeres, und die absolute Einsenkung (von der Höhe der umgebenden Gebirgsketten aus gerechnet) gegen 3800 Fuss beträgt.

3. Der **Jordan** (הַיַּרְדֵּן = der Herabfliessende, bei den Arabern heisst er Scheria, od. Scheriat el Kebir, d.h. grosse Tränkstelle) entspringt nach der Angabe der Alten in der Nähe der Stadt Paneas (jetzt Bâniâs) am südlichen Fusse des Hermon und zwar aus einer doppelten Quelle. Im N. O. von Bâniâs findet sich eine geräumige Höhle in der Wand eines senkrechten Felsens, aus welcher die eine Quelle, der Nahr Bânjâs hervorsprudelt. Die andre, bei Josephus die Quelle Dan, auch der kleine Jordan genannt, entspringt im W. N. W. von Bâniâs bei dem Tell el-Kâdy und vereinigt sich mit dem Nahr Bâniâs ungefähr eine Stunde unterhalb des Tell. Am nordwestlichen Fusse des Hermon bei Hasbeya findet sich aber noch eine dritte Quelle, welche obwohl von den Alten gar nicht erwähnt, doch eine weit bedeutendere Wassermenge liefert, als der Nahr Bâniâs. Dies ist der Nahr Hasbeny (Hasbeya). Als eine vierte Quelle wird der Nahr el-Kharâb, westlich von jener, angesehen, der aus dem schönen Thale Merdsch Ayûn kommt, und in den Nahr Hasbeya fliesst. Beide Hauptflüsse (der Nahr Bâniâs und der Nahr Hasbeny) vereinigen nach kurzem abgesonderten Laufe durch die breite Ebene

Ard-el-Hûleh (wahrscheinlich identisch mit der בִּקְעַת הַלְּבָנוֹן חַחַת הַר־הָרְמוֹן Jos. 11, 17) ihre Gewässer in dem *See Merom* מֵי מְרוֹם = oberes Wasser, jetzt Bahr el-Hûleh). Trotz des reichlichen Zuflusses der Hermongewässer trocknet dieser See doch wegen seines raschen Abflusses im Sommer bald aus und gleicht dann einem mit Schilf dicht bewachsenen Sumpfe.

4. Der **See Gennezaret,** *λίμνη Γεννησαρέτ* Luc. 5, 1, nach dem ihn umgebenden Uferlande גִּנֵּסַר (chald., wahrsch. = Gartenland) so genannt, heisst im A. T. יָם־כִּנֶּרֶת Jos. 13, 27; Num. 34, 11 und כִּנְּרוֹת Jos. 11, 2 (von כִּנּוֹר cithara, vom rauschenden Wasserfalle), im N. T. auch noch *ἡ θάλασσα τῆς Γαλιλαίας* Mt. 15, 29, *ἡ θαλ. τῆς Τιβεριάδος* Joh. 6, 1 und noch jetzt Bahr Tebarîyeh. Der See ist 3 M. lang und 1—1½ M. breit. Sein Wasser ist klar und fischreich. Die blühende Umgebung desselben, mit äusserst reicher und kräftiger Vegetation, gehört zu den lieblichsten Gegenden der Erde, und in ganz Palästina giebt es keinen Platz, der mit den Reizen dieser Umgebung einen Vergleich aushalten könnte.

5. Das Thal zwischen dem See Tiberias und dem todten Meere heisst jetzt **el-Ghôr** in der Bibel כִּכַּר הַיַּרְדֵּן auch *κ. ἐξ.* הַכִּכָּר Gen. 13, 10. 11. 12 etc., in der LXX u. d. N. T. *ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου,* Mt. 3, 5. Der Name הָעֲרָבָה, der jetzt bloss dem Thale vom Südende des todten Meeres bis zum älanitischen Meerb. (Wady el-Arabah) zukommt, schloss im A. T. auch das Ghôr in sich (Robinson III, 159 f.). Ueber die Bedeutung des Namens Arabah vgl. Hengstenberg, Bileam S. 231 ff. — Das Klima im Ghôr ist heisser denn sonst irgendwo in Palästina, die steilen, felsigen Berge drängen die Hitze zusammen und verhindern die Abkühlung der Luft durch die Westwinde. Unter diesen Umständen musste es bei dem Mangel an Cultur zur ausgedörrten Wüste werden. In der Nähe des todten Meeres erstreckte sich auf der Westseite das Gefilde Jericho (בִּקְעַת יְרֵחוֹ Deut. 34, 3 und עַרְבוֹת יְרִיחוֹ Jos. 4, 13), jetzt ein ödes unbewohntes, aber grosser Fruchtbarkeit fähiges Blachfeld, früher ein ununterbrochener Palmenwald; — ihm gegenüber auf der Ostseite liegt das Gefilde Moab (עַרְבוֹת מוֹאָב Num. 22,1). Lynch schrieb, beim Pilgerbade in der Nähe von Jericho angelangt, an seine vorgesetzte Behörde (vgl. l. c. S. 160 f.): ....„Trotz der sorgfältigsten Nachforschung konnte ich in Tiberias keine zuverlässige Nachricht über den Fluss erhalten. Zu meiner grossen Bestürzung fand ich bald, dass der Lauf desselben durch häufige und sehr gefährliche Stromschnellen unterbrochen wird..... Wir mussten alte Kanäle frei machen, neue anlegen und stürzten bisweilen kopflings, im Vertrauen auf die Vorsehung, mit reissender Geschwindigkeit über entsetzliche Fälle hinab. Die zu überwindenden Schwierigkeiten waren so gross, dass wir uns am zweiten Abend in grader Linie nur 12 Meilen (2⅔ deutsche) von Tiberias befanden. Am dritten Morgen musste ich das (bei Tiberias gekaufte) hölzerne Boot im Stiche lassen, weil es völlig zerschmettert war. Keine andre Art von Booten als solche, wie wir haben (ein kupfernes und ein eisernes), die grosse Stärke mit der Fähigkeit leicht zu schwimmen verbinden, hätten die Stösse, die sie bekommen haben, aushalten können..... Das grosse Geheimniss der Senkung des Landes zwischen dem See von Tiberias und dem todten Meere ist durch den sich windenden Lauf des Jordans gelöst. In einem Raume von 60 (engl.) Meilen (geograph.) Breite und 4—5 Meilen (geogr.) Länge durchläuft der Jordan wenigstens 200 (englische) Meilen. Der Fluss befindet sich im letzten Zeitraume des Hochwasserstandes. Einige Wochen früher oder später, und eine Durchfahrt würde unausführbar gewesen sein. Im jetzigen Zustande des Flusses sind wir, ausser einer grossen Anzahl von weniger bedeutenden, über 27 drohende Stromschnellen hinabgestürzt.“ Die Tiefe des Flusses fand Lynch sehr verschieden von 2—12 Fuss.

Jeden Tag schien sich der Wasserspiegel um 2 Fuss zu senken. Der Spiegel des todten Meeres war seit dem höchsten Wasserstande dieses Jahres, wie noch deutlich zu erkennen war, bereits um 7 Fuss gefallen. — Auch umschliesst der Jordan eine Menge von kleinen Inseln. Lynch fand auf beiden Seiten desselben viele grössere und kleinere Zuflüsse, die noch auf keiner Karte verzeichnet waren.

6. Das **todte Meer** (mare mortuum Justin. 36, 3. 6; θάλασσα ἡ νεκρά Paus. 5, 7. 3), heisst in der Bibel יָם הַמֶּלַח, Salzmeer, Gen. 14, 3; יָם הַקַּדְמוֹנִי, Ostmeer, Ez. 47, 18; Joel 2, 20, im Gegensatz zum Mittel- oder West-Meer; יָם הָעֲרָבָה, das Meer der Arabah, Deut. 4, 49, bei Joseph. und den Klassikern λίμνη Ἀσφαλτῖτις, bei den Arab. Bahr Lût. Die Ansichten und Meinungen aus der Römerzeit vergl. bei Jos. b. jud. IV, 8, 4., Strabo XVI, p. 525 f.; Plin. n. h. V, 15. Tac. hist. V., 6. 7. Bis auf Robinson, der zuerst sehr sorgfältige Untersuchungen über Lage, Natur und Beschaffenheit desselben anstellte (III, 448 ff.), war die Kenntniss dieses See's eine sehr mangelhafte. Die nordamerikanische Expedition unter Lynch hat auch in Betreff dieses See's eben so reiche als überraschende Resultate geliefert. — Der Spiegel des See's liegt nach Lynch's Messungen 1235 F. unter dem Niveau des Mittelmeeres. Seine Länge beträgt 40 engl. Meilen (9 deutsche), seine Breite, die sich in seiner ganzen Länge ziemlich gleich bleibt, 7 — 9 engl. Meilen. Er liegt in einem tiefen Kessel, umgeben von beinahe senkrecht aufsteigenden Felsen, zwischen denen die brennenden Sonnenstrahlen eine unerträgliche Hitze hervorrufen und die dem See reichlich zufliessenden Gewässer in heisse Dünste verwandeln. Unfruchtbarkeit und Todesstille herrscht ringsumher. Die Salz-Moräste an seinen Ufern, die entsetzliche Hitze, die aufsteigenden Wasserdünste machen die Umgegend ungesund. Doch sind die gangbaren Erzählungen von seiner verpesteten Natur blosse Fabel. Zerstreute Stücke Schwefel, Salpeter, warme Quellen etc. zeugen für den vulkanischen Ursprung der ganzen Gegend. Das Wasser des See's hält im Durchschnitt 0,75 Salze (Robinson III, 458 f.), woher es sich erklärt, dass (vielleicht mit Ausnahme einiger Schalenthiere) kein lebendes Wesen darin hausen kann. Das südlichste Viertel seiner Länge wird durch eine von der Ostseite her sich in's Meer erstreckende grosse Halbinsel (el-Mesraa) abgeschnitten, deren Gestalt Lynch sehr bezeichnend mit einem ausgebreiteten Flügel vergleicht. Den Kanal, welcher zwischen dieser Halbinsel und der Westküste sich befindet, und 2 — 3 engl. Meilen breit ist, hat K. Ritter dem trefflichen Forscher zu Ehren den Lynchkanal genannt, während Lynch selbst seinen unglücklichen Vorläufern zu Ehren dem nördlichen Kap der Halbinsel den Namen Costiganspitze, und dem südlichen den Namen Molineuxspitze beigelegt hat. Das merkwürdigste Resultat der Lynch'schen Untersuchung des Meeres ist ohne Zweifel dies, dass das Bassin desselben aus zwei sehr verschiedenen Theilen besteht, deren Grenze die Halbinsel el-Mesraa bildet. Der südliche Theil von der Spitze Molineux an gerechnet umfasst ungefähr ein Viertel der ganzen Länge des Meeres. Seine Tiefe beträgt höchstens 16 Fuss, an manchen Strecken des Südrandes aber kaum einen Fuss. Ein salziger Seeschlamm bedeckt hier allenthalben den Boden, welcher durch den Zufluss der heissen Quellen aus der Tiefe erhitzt wird. Das nördliche Becken dagegen zeigt fast in seiner ganzen Ausdehnung von N. nach S. meist mehr als 1000 Fuss Tiefe, im nördlichen Dritttheil sogar in einer langen Strecke einen Abgrund von 1227 Fuss. Der Lynchkanal ist ebenfalls seiner grössern südlichen Hälfte nach sehr seicht. Diese Verschiedenheit der Bodenverhältnisse weist mit Sicherheit darauf hin, dass die Entstehung des südlichen Beckens einer andern Zeit angehöre und auf andere Ursachen zurückzuführen ist, als die des nördlichen Beckens. Es bestätigt sich dadurch in höchst denkwürdiger Weise der Bericht der Genesis in K. 19,

dem zufolge eine Katastrophe zur Zeit Abrahams die ganze Gegend des südlichen Thales (das Siddimthal, Gen. 14, 3; 13, 10) verkehrte. Lynch schreibt darüber (S. 237): „Für uns ist das Resultat entscheidend. Mit widerstreitenden Meinungen kamen wir auf dieses Meer. Der Eine war Zweifler, der Andre, glaube ich, gab vor, die mosaischen Nachrichten nicht zu glauben. Nach 22tägiger genauer Untersuchung waren wir, wo ich nicht irre, einmüthig von der Wahrheit der Nachricht überzeugt, die die Schrift über die Vernichtung dieser Ebene giebt.“ K. Ritter stimmt dem vollkommen bei, und auch Ewald (Bd. I, 2. A. S. 636) bezeugt: „Die versunkenen Städte müssen in der südlichsten Hälfte des todten Meeres gelegen haben; diese Hälfte hat einen auffallend seichten Grund, nur die grössere nördliche mit ihrer ungleich grössern Tiefe war gewiss schon vor der letzten grossen Verändrung des Bodens da . . . Die Halbinsel sieht ganz wie ein in der Umwälzung des Bodens gerettetes Stück Land aus. (Vgl. noch § 61.) — Am südwestlichen Ende des todten Meeres erhebt sich der 100—150 F. hohe und 2½ Stunde lange Berg Khaschm-Usdum (d. i. Nasenknorpel von Sodom), dessen ganze Masse ein fester Körper von Steinsalz ist (Robinson III, 23 ff.). Das 2 Sam. 8, 13 und sonst genannte Salzthal גֵּיא־מֶלַח muss das an diesen Salzberg anstossende Ghôr südlich vom todten Meere gewesen sein. Im Süden ist dies Salzthal von einem Kranze schroffer über 100 F. hoher Kalkfelsen, die in der Bibel עַקְרַבִּים (d. i. Skorpionen Num. 34, 4) heissen, umgeben.

„Noch gehört, sagt Ritter (l. c. S. 765), der **Salzgehalt** des todten Meeres und der Steinsalzlager seiner Umgebungen zu den grossartigen Erscheinungen, deren Räthsel nur in der Tiefe aller geognostischen Verhältnisse der ganzen Erdrinde seine Auflösung finden dürfte . . . . Nach den neusten Beobachtungen in einem grossen Theile des nördlichen Afrika ziehen sich drei grosse Salzzonen, fast in dessen ganzer Ausdehnung von Westen nach Osten unter sich in parallelen Linien hin: die nördliche algiersche reicht bis nach der Südspitze Siciliens; die zweite mehr im Innern dehnt sich von der steinsalzreichen Dattelzone Datt oder Daumas bis nach Tripoli aus; die dritte, innerste beginnt schon auf den Cap Verdischen Inseln . . . und findet in ihrer Normaldirection gegen N-O. ihr äusserstes Glied am Südende des todten Meeres in dessen Salzbassin und dem Steinsalzzuge von Usdum . . . Die Steinsalzbildung am Südende des todten Meeres stände demnach in keiner wesentlichen genetischen Verbindung mit der plutonischen Einsturzperiode des Ghor, sondern nur in einer, obwohl vorausbedingten, doch zufälligen (secundären) localen Berührung, und die Uebersättigung mit Salzgehalt des jetzigen todten Meeres wäre demgemäss gar keine ursprüngliche. Der dem ägyptischen (vom süssen Nilwasser getränkten) verglichene Garten der Pentapolis bis gen Zoar (Gen. 13, 10) oder das Thal Siddim (Gen. 14, 3) mochte daher nicht von einer salzigen, alle Vegetation tödtenden, sondern damals noch von einem süssen, die Umgebungen herrlich begrünenden Gewässer befruchtet und getränkt gewesen sein („da nun das Salzmeer ist“ Gen. 14. 3).“

7. Früher nahm man allgemein an, das todte Meer existire erst seit dem Untergange Sodoms, und der Jordan habe vorher seine Gewässer durch die Arabah in den ailanitischen Meerbusen gesandt. Erst Robinson wies die Unwahrscheinlichkeit des Erstern (III, 162 ff.) und die Unmöglichkeit des Letztern nach, indem seine Forschungen das merkwürdige Resultat lieferten, dass mitten in der Arabah, einige Meilen vom ailanitischen Meerbusen sich eine Wasserscheide zwischen diesem und dem todten Meere befindet. Durch die Entdeckung des höchst ungleichen Niveaus beider Meere wurden Robinson's Ansichten zur unzweifelhaften Gewissheit erhoben. Eine andre Frage ist es

aber, ob die grosse Thalspalte vom Libanon bis nach Ailah hin nicht in vorhistorischer Zeit den Weg der Libanongewässer zum südlichen Weltmeere vermittelt haben könne. Ritter spricht sich für die Wahrscheinlichkeit dieser Annahme aus (XV, 773 ff.). Auf einen Ausspruch Leop. v. Buch's sich stützend, der auch hier seine Hebungstheorie geltend gemacht sehen möchte, meint er, dass „die Porphyrhebungen mit auf ihrem Rücken emporgehobenen Sandsteinlagern in der Mitte der ganzen Ostseite des Wady Arabah" von einer Erhebung der Wasserscheide als eines Queerriegels des langen Thales begleitet gewesen sein könnten, womit auch die Katastrophe des Siddimthales in nachfolgendem Zusammenhang stehen könne. Danach hätte also der Meerbusen von Aila ursprünglich bis zum Dschebel el Scheich (dem Hermon) gereicht. Aber „eine solche Hebung des Bodens, an welcher die Natur der Erdrinde bekanntlich Jahrhunderte lang allmälich zu arbeiten vermag, ohne dass selbst die Geschlechter der Menschen sich ihrer bewusst werden, konnte schon längst den ursprünglichen Lauf des Jordan vor Menschengedenken gehemmt und in einen süssen Wassersee verwandelt haben" (der durch allmäliche Verdunstung zu so niedrigem Niveau herabsank), „ehe die Katastrophe (von Sodom) die ganze Begebenheit durch eine plötzliche, furchtbare Explosion zu Ende brachte, mit welcher die Salzigkeit der Gewässer (durch Auslaugung eines erst jetzt damit in Berührung gekommenen Salzsteinlagers) und die Verödung der Umgebung erst beginnen konnte." — Ich muss nun aber, trotz dieser gewichtigen Autorität, dennoch gestehen, an die unmerkliche Hebung eines ganzen Landstriches durch plutonische Kräfte nicht glauben zu können und durch A. Wagner's (Gesch. d. Urwelt. Lpz. 1845) Beweisführung von der Nichtigkeit der Hebungshypothese vollkommen überzeugt zu sein, und sehe demnach den jetzt als Wasserscheide dienenden Queerrücken in der Arabah als mit der Bildung des Ghor's gleichzeitig entstanden an, womit die Möglichkeit eines ehemaligen Zusammenhangs der Libanongewässer mit dem rothen Meere natürlich wegfällt.

Das westjordanische Hochland.

§ 40. Das Westjordanland, der Kern Palästinas, bietet eine so reiche und abwechselnde Mannigfaltigkeit des Bodens dar, wie sie nirgends anders in so engem Raume wiedergefunden wird. Das westjordanische Hochland, das im Allgemeinen steil aus dem Jordanthale bis zu einer Höhe von 2000—3000 F. aufsteigt, sich aber nach der Meeresküste zu allmälicher abdacht, umfasst die zweite und dritte Gliedrung des vom Libanon im Norden beginnenden Gebirgssystems. Das zweite Glied dieses Systems, das *galiläische Hochland*[1]) wird vom Libanon durch das Thal des Leontes, und von dem südwestlichen Ausläufer des grossen Hermon durch das Thal Merdsch-Ayûn (durch welches die westliche Jordanquelle fliesst) geschieden und erstreckt sich ungefähr 12 d. Meilen nach Süden bis zur *Ebene Jesreel*[2]), durch welche der Kison zum Meere fliesst. Aus dieser Ebene erhebt sich dann weiterhin das dritte Glied unsres Gebirgssystems, das südliche Hochland, das sich in die arabische Wüste et-Tih verläuft. Die nördliche Partie desselben heisst das *Gebirge Efraim*[3]), die südliche das *Gebirge Judah*[4]). Das galiläische Hochland charaktrisirt sich durch weite und ausgedehnte wel-

lenförmige Hochebenen und durch wallende Hügel mit kreisförmigen Kesselthälern, vulkanischen Ursprungs, — das südliche Hochland bildet bei Weitem nicht in dem Maasse gleichförmige Hochebenen, sondern ist durch schroffe, zackige Berge, tiefe Einschnitte, Schluchten und Niedrungen vielfach zerrissen; jedoch so, dass das Gebirge Judah sich doch in grössern Flächen ausbreitet und auch in seinen tiefen, breitern Thalrinnen grössere Räume zum Anbau bietet, als das Gebirge Efraim. — Eine mitten durch das galiläische Hochland über Sichem und Jerusalem bis in die arabische Wüste gehende Linie bezeichnet fast allenthalben die Wasserscheide zwischen dem westlichen und östlichen Abfall des ganzen westjordanischen Hochlandes. —

1. Die hervortretendsten Partien des **galiläischen Hochlandes** sind folgende. Aus dem obern Jordanthal (nördlich vom See Gennezareth) steigt das Gebirge Naftali (הַר נַפְתָּלִי Jos. 20, 7, jetzt Dschebel Ssafed) bis zu 2500 F. steil empor und bildet eine weitausgedehnte, wellenförmige Hochebene in der Form eines (bis zur Stadt Ssafed) nach Süden spitzzulaufenden Dreiecks, dessen nordwestliche Wand aus dem Thal des Leontes mächtig emporsteigt, und dessen südöstliche Seite durch einen langen, vom weissen Vorgebirge (promont. album, Râs el-Abyad) auslaufenden Rücken dargestellt wird. Nach Süden hin gelangt man durch rauhes Hügelland an die mit einem Kranze von schroffen weissen Kalkfelsen umringte Ebene Sebulon זְבֻלוֹן (el Bettauf), die sich, gegen 2—3 d. Meil. breit und 3—4 Meil. lang, von Osten nach Westen erstreckt, und einen überaus fruchtbaren, jetzt aber völlig verwahrlosten Boden einschliesst. Am östlichen Ende derselben erhebt sich der sogenannte Berg der Seligkeiten, Kurûn el-Hattin, d. i, Hörner von Hattin. Ihre Wasser sendet diese Ebene dem Kison zu. Südöstlich schliesst sich die tiefe, kreisförmige, von den Ausläufern des Tabor und den Randgebirgen des galiläischen Meeres eingeschlossene Ebene Ard el-Hamma an, die ihre Gewässer dem Jordan zusendet. Weiterhin dacht sich das Hochgebirge nach Westen allmälich zur Ebene von Akko, rascher nach Südwesten zur Ebene Jesreel ab. In der südöstlichen Abdachung erhebt sich noch der schöne Berg Tabor תָּבוֹר (i. e. Bergkuppe, gr. Ἀταβύριον Hos. 5, 1 LXX, jetzt Dsch. et-Tûr), ein mächtiger, 1748 F. hoher, isolirter Kalksteinkegel, dessen Gipfel eine länglichrunde, abgeplattete, ¼ Stunde lange Ebene bildet, und dessen südlicher Fuss sich weit in die Ebene Jesreel hineinzieht.

2. Zwischen der südlichen Abdachung des Galiläischen Hochlandes und der nördlichen Erhebung des Gebirges Efraim ziehen eigentlich drei unter sich zusammenhängende Ebenen queer durch das ganze Westjordanische Hochland von der Meeresküste bis zu den Ufern des Jordan. Es sind: die Ebene von Akko am Meere, die Binnenebene Jesreel und die Ebene von Betsean, die zum Jordan hinführt. Die äusserst fruchtbare **Ebene Jesreel** oder Esdraelon (עֵמֶק יִזְרְעֶאל Jos. 17, 16, jetzt Merdsch Jbn Amir) ist überhaupt das ausgebreitetste und wegen seines Zusammenhangs mit den beiden andern Ebenen auch offenste Thal Palästina's, und war deshalb von jeher der Mittelpunkt kriegerischer Evolutionen. Ihre Höhe über dem Meere beträgt nach Schuberts Barometer-Messungen 439 F. Sie ist nach Südosten zugespitzt, 4 Meil. lang und 2—3 Meil. breit. Im Nordosten schliesst sich ihr, durch Vermittelung eines engen Felsenthales zwischen dem Fusse des Karmel und den vorspringenden Hügeln der Berge Sebulons, die Ebene von Akko עַכּוֹ an. Der Kison (קִישׁוֹן Nahr el Mukatta), der am Fusse

des Tabor entspringt, durchströmt diese beiden Ebenen ihrer ganzen Länge nach, um sich ins Meer zu ergiessen. Am nordöstlichen Rande der Ebene Jesreel erhebt sich in majestätischer Schönheit der Berg Tabor, und südlich von demselben, von Osten nach Westen streichend, die 2 Meilen lange Hügelkette des kleinen Hermon (Dsch. ed-Dahy), und noch weiter südlich, nach Nordwest streichend, das Gebirge Gilboa, (הַר גִּלְבֹּעַ Dj. Fekûah). Eine die Wasserscheide bildende felsige Erhöhung verbindet die westlichen Enden beider Gebirge und umschliesst mit diesen in gabelförmiger Einfassung die Ebene Betsean (בֵּית שְׁאָן Baisan), welche bis zum Jordan hinabläuft.

3. Aus der Ebene von Akko erhebt sich bis zu 1500 F. steil ansteigend die nordöstliche Wand des Gebirges Karmel (כַּרְמֶל, Dsch. Mâr Elyâs), ein wahres Fruchtgefilde (כַּרְמֶל), dessen quellenreiche Hügel in bunter Abwechslung blumenreiche Auen, anmuthige Thäler, reichliche Weinberge, Olivengärten und Getreidefelder darbieten. Es streicht 3 d. Meilen lang von S. O. nach N. W. bis zum Mittelmeer, wo es in einem steilen 1200 F. hohen Vorgebirge gleichen Namens endet, in dessen Kreidekalk die Natur Tausende von Höhlen zu Wohnungen für frühere Troglodîten und spätere Mönche gebildet hat. Die südwestliche Wand des Karmel verläuft sich in die Ebene Saron. — Wie der Karmel den nordwestlichen, so bildet das Gebirge Gilboa den nordöstlichen Vorposten des **Gebirges Efraim**, das, aus der Ebene Jesreel ziemlich rasch aufsteigend, in der Gegend von Sichem seinen Höhepunkt erreicht, wo sich in dem 4 Stunden langen und 1 Stunde breiten, von Norden nach Süden laufenden Thal el-Mekhna (wahrsch. s. v. a. מַחֲנֶה Lagerstätte sc. d. Patr.) die Wasserscheide bildet. Von diesem Thale aus laufen zahlreiche, meist tief in das Gebirge einschneidende Wady's nach allen Seiten aus. Im Norden schliesst sich diesem Thal mit westlicher Wendung das Thal von Sichem (שְׁכֶם) an, an dessen südlicher Wand sich der Berg Garizim (גְּרִזִים) 2400 F. hoch erhebt. Ihm gegenüber auf der nördlichen Wand steht der fast gleich hohe Berg Ebal עֵיבָל).

4. Weiter südlich schliesst sich an das Gebirge Efraim ohne bestimmte natürliche Grenzscheide das **judäische Hochland** an. Den Kern bildet das Gebirge Judah (im engern Sinne). Die südliche Abdachung nach der Wüste et-Tîh heisst der Mittag, die östliche nach dem todten Meer die Wüste Judah. Im Westen senkt es sich nach dem Meere zu in die Ebene Sefelah, und im Norden setzt es sich fort in dem den Stämmen Dan und Benjamin angewiesenen Gebiete (Jos. 11, 16). Dies Letztre ist ein nach beiden Seiten vielfach und tief durchrissenes Hochland. Die zahlreichen und bedeutenden, vielfach verzweigten Thäler der westlichen Abdachung laufen sämmtlich in den grossen Wady Serâr aus, der unterhalb Joppe ins Meer mündet. Der südöstlichste Arm dieses Wady ist nach Robinson II, 607 das Terebynthenthal (עֵמֶק הָאֵלָה 1 Sam. 17, 2, jetzt Wady es-Semt). Unterhalb Bethoron ausgehend läuft in einem langen Bogen von N. O. nach S. W. das Thal Merdsch Ibn Omeir und vereinigt sich in der Meeresniederung mit dem Wady Serâr. Auf der Seite der langen Anhöhe, welche dies schöne, breite Thal einschliesst, liegt das Dorf Yâlo, woraus sich mit Sicherheit schliessen lässt, dass es mit dem alten berühmten Thal Ajalon (עֵמֶק אַיָּלוֹן Jos. 10, 12) identisch ist (Robinson III, 278 f.). Die nach Osten ablaufenden Thäler vereinigen sich unweit Jericho in den Wady Kelt, der wahrscheinlich mit dem Bach Krit (נַחַל כְּרִית 1 Reg. 17, 3) eins ist (Rob. II, 533 f.). — Das eigentliche *Gebirge Judah* (Jos. 15, 48 ff.) erreicht seinen Höhepunkt in der Gegend von Hebron. Die Stadt selbst in einem Seitenthal des grossen W. el-Khalîl, rings von Hügeln umgeben, liegt 2700 F. über dem Meere. Der Rücken des Gebirges ist gegen 8. d. M. lang und gegen 2 M. breit. Er kann im

Vergleich mit dem so vielfach durchrissenen Gebirge Efraim als Hochfläche bezeichnet werden. Der ebengenannte Wady el Khalîl, der nördlich von Hebron seinen Anfang nimmt, durchschneidet in südlicher Richtung den Rücken des Gebirges seiner ganzen Länge nach, und nimmt dann als Thal von Berséba, W. es-Seba, eine westliche Richtung nach dem Meere zu. — Die *Wüste Judah* (הַמִּדְבָּר, Jos. 15, 61 etc.) ist die östliche Abdachung des Gebirges, die zwischen grossen Felsstrecken manche Waidetrift mit würzigen Futterkräutern darbietet und dann in einem furchtbar jähen Absturz, der von vielen engen Schluchten bis tief in die Wurzeln des Gebirges durchrissen ist, ins todte Meer endet. Solcher Schluchten und Engpässe zählt man von dem Wady Fikreh, der die östlich abfliessenden Gewässer der arab. Wüste zum todten Meere führt, bis zu der schaurig kahlen Felsschlucht, durch welche der Bach Kidron, קִדְרוֹן, von Jerusalem aus in den See fliesst, 15—18. Der bedeutendste derselben ist der Engpass von Hazezon-Thamar חֲצְצֹן תָּמָר oder Engedi עֵין גֶּדִי (Ain Dschidi) 2 Chron. 20, 2, ungefähr bei der Längen-Mitte des Sees. Nach der Mittagsgegend zu bildet das Gebirge eine hohe, nur durch eine einzige Pforte (den W. el-Khalîl) durchbrochene Mauer, und auch auf der Westseite, nach der südlichen Meeresniedrung zu, bietet es eine hohe, nur durch wenige und unbedeutende Wady's geöffnete Wand dar. — Der *Mittag von Judah* (הַנֶּגֶב Jos. 15, 21 ff.) ist die südliche Abdachung des Gebirges nach der Wüste et-Tih, die auch (Deut. 1, 7. 19. 20. 44) das Gebirge der Amoriter הַר הָאֱמֹרִי heisst. Es ist ein 6—8 d. M. breites Terrassenland, das, in mehrfacher Abstufung mit breiten Wiesenthälern, aus der Wüste aufsteigt und das Gebirge bogenförmig umlagert. Die unterste Stufe ist durch den Pass von Zefat (צְפַת Jud. 1, 17, jetzt Nakb es-Sefah) geöffnet.

Der Küstenstrich.

§ 41. Südlich von Tyrus erhebt sich an der Meeresküste das promontorium album (Râs el-Abyad) und noch weiter südlich mit dem Râs en-Nâkûra das Felsenufer der tyrischen Leiter. Dann wird die Küste flacher und bildet um die bogenförmige Bucht von Akko herum die schöne, breite Ebene von Akko (עַכּוֹ), an deren nördlichem Ende der Belus ins Meer fliesst. Im Süden dieser Ebene, wo der Kison ins Meer fällt, steigt der Karmel auf, und ragt mit seinem hohen, steilen Vorgebirge so nahe ans Meer, das von der Küste nur eine schmale Strasse übrig bleibt. Südlich vom Karmel beginnt aber eine zum grössten Theile überaus fruchtbare Küstenebene, die 30 d. M. lang bis zum Wady el-Arîsch, der Gränzscheide Palästina's vom ägyptischen Gebiete, reicht, und die sich nach Süden hin immer mehr erweitert, so dass sie bei Joppe bereits 4, bei Gaza 6 M. breit ist. Durch einen Hügelvorsprung bei Joppe wird der nördliche Theil derselben, die 10 M. lange Ebene Saron [1]) abgegränzt. Unterhalb Joppe beginnt die Ebene Sefelah [2]), die (11 M. lang) bis Gaza reicht. Südlich von Gaza nimmt die Fruchtbarkeit der Küste ab und bis zum Arîsch hin ist sie längst zur völligen Wüste geworden.

1. Die Ebene **Saron** (שָׁרוֹן) ist im Frühling ein duftendes Blumengefilde, dessen Pracht und Fruchtbarkeit sprüchwörtlich war (Jes. 35, 2; Cant. 2, 1). Nur unbedeutende Flüsse, meist Winterbäche, münden hier ins Meer. Die bedeutendsten sind der Nahr Zerka (bei Plinius Krokodillenfluss), südlicher der Nahr Arsûf, und am südlichsten der Nahr Audscheh. Ein Nebenfluss des Arsûf, der Nahr el-Kassab ist wahrscheinlich der biblische Rohrbach, נַחַל קָנָה Jos. 16, 8 etc.

2. Die Ebene **Sefelah** (הַשְּׁפֵלָה) ist eine fruchtbare, breite Niedrung mit fester, felsiger Vorlage gegen das Meer. Unterhalb Joppe mündet der Nahr Rubin, durch welchen die Gewässer des W. Serâr abfliessen. Südlicher bei Ascalon mündet der W. Simsim.

Das ostjordanische Hochland.

§ 42. Das Ostjordanland, in der Bibel Land Gilead oder transjordanisches Land [1]) genannt, ist ein an den grossen Hermon [2]) sich anlehnendes Hochland, das längst dem ganzen Jordanthale und dem todten Meere hinläuft und sich dann in dem bis zum älanitischen Meerbusen reichenden Edomitergebirge fortsetzt. Im Westen steigt es aus dem Ghôr in einer steilen, 2000—3000 F. hohen Gebirgswand empor, und bildet auf seiner Höhe eine mächtige, weitausgedehnte, verhältnissmässig einförmige Hochebene [3]), die sich im Osten in die wüste Euphratsteppe verliert. Ausgedehnte Eichenwaldungen wechseln mit fetten Viehweiden ab. Die Gewässer des ostjordanischen Hochlandes fliessen sämmtlich, und zwar die meisten durch tiefe Schluchtenthäler mit fast senkrechten Wänden, dem Jordan und dem todten Meere zu.

1. Der Name **Gilead** (גִּלְעָד) kam eigentlich nur dem Gebirge dieses Namens zu, verallgemeinerte sich aber zur Bezeichnung des ganzen ostjord. Landes (אֶרֶץ הַגִּלְעָד). — Der Ausdruck בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן bildete sich als stehende Bezeichnung des Ostlandes aus der Anschauung, die im Westlande den eigentlichen Kern und Mittelpunkt des ganzen Landes sah, woraus es sich auch einfach und genügend erklärt, dass diese Bezeichnung auch dann gebraucht wurde, wenn der Redende selbst im Ostlande sich aufhielt (vgl. Hengstenberg Beitr. III, 313 ff.). — Welte (Nachmosaisches im Pent. S. 176 f.) zieht die Lösung vor, dass עֵבֶר ebenso gut „diesseits“ wie „jenseits“ heissen könne. Seine Bedenken gegen die andre Auffassung hat Hengstenberg Bileam S. 27 beseitigt. (Vgl. noch Keil Comment. zu d. Kön. S. 56 f.) Doch wird auch bisweilen, der grössern Bestimmtheit wegen, מִזֶּרַח שֶׁמֶשׁ od. dgl. (z. B. Deut. 4, 41; Jos. 1, 15; 1 Par. 6, 63) hinzugefügt. — Nur im Pentat. und im Buche Josua — aber auch nur hier — wird auch das westjordanische Land wiederholt durch עבר הירדן bezeichnet, was sich daraus erklärt, dass das Ostland damals noch die eigentliche Heimath der Israeliten war. Dass dennoch im Deut. das Ostland das jenseitige genannt wird, erklärt sich daraus, das der Verfasser, den subjectiven, vorübergehenden Standpunkt der Gegenwart verlassend, sich auf den objectiven und bleibenden Standpunkt der Zukunft versetzt. Vgl. Hengstenberg ll. cc.

2. Der grosse **Hermon**, חֶרְמוֹן und חֶרְמֹנִים Ps. 42, 7 (nach arab. Ety-

mol. = Berggipfel), hiess nach Deut. 3, 9 bei den Sidoniern שִׂרְיֹן und bei den Amoritern שְׂנִיר (= Panzer), jetzt Dschebel es-Scheikh, auch et-Tseldsch (Schneeberg). Dieser enorme Bergrücken, dessen schneebedeckter Gipfel über 10,000 F. hoch ist, bildet die nördlichste Gränze des transjordanischen Landes. Sein südlichster Ausläufer ist der Dsch. Heisch, der bis zum Nordende des galiläischen Meeres hinabläuft (vielleicht identisch mit dem שִׂיאֹן Deut. 4, 48). —

3. Nur an zwei Punkten erhebt sich die **östliche Hochebene** zum eigentlichen Gebirge, im Nordost zum Gebirge Hauran, im Südwest zum Gebirge Gilead. Im nördlichen Theile ist das Hochland durchrissen vom Yarmûk oder Scheriat el-Mandahûr (bei Joseph. Hieromax), der die Gewässer des Gebirges Hauran durch enge, tiefe Schluchten eine Stunde unterhalb des See's Gennezaret in den Jordan stürzt. Sechs Meilen südlicher braust der Jabbok (יַבֹּק) oder Zerka durch eine enge, aber 500 F. tiefe Schlucht mitten im Gebirge Gilead, seine schäumenden Gewässer zum Jordan führend. Ein Nebenfluss desselben, der Nahr Ammon, bildet die Ostgränze des gelobten Landes nach dem Ammonitergebiete zu. Der Bach von Hesbon, W. Hesban, bricht durch einen engen Felspass und mündet im Gefilde Moab. Ins todte Meer fliesst der Bach von Meon, W. Zerka Maîn, und weiter südlich der Arnon, אַרְנֹן, dessen tiefes, fast senkrecht eingerissenes Bette die Grenzscheide zwischen dem israel. und moabit. Lande bezeichnet. — Das nördlich und östlich vom Gebirge Gilead sich erstreckende Land, welches die Ebene Hauran und das Gebirge Hauran umfasst, heisst in der Bibel Basan, בָּשָׁן. Die Ebene ist reich an fruchtbaren Wiesen und Getreidefeldern, das Gebirge aber mit schönen Waldungen bedeckt. — Das Gebirge Gilead, dessen höchster Scheitel der Berg el-Oscha (Hosea) heisst, bietet die schönsten Eichenwälder, Oel- und Obstbäume in reicher Mannigfaltigkeit dar. Die südlich von diesem Gebirge bis zum Arnon sich erstreckende Hochebene heisst in der Bibel הַמִּישֹׁר Deut. 3, 10 etc, d. i. die Ebene (jetzt mit Einschluss des Gebirges bis zum Jabbok: el-Belka), ein ausgebreitetes Weideland mit den fettesten Viehtriften.

Angemessenheit des heiligen Landes für seine Zwecke.

Vgl. K. v. Raumer, Pal. 88 ff., 420 ff.; Bertheau, Zur Gesch. d. Isr. 119 f.; Ewald, Gesch. I, 258 ff.; J. P. Lange, Leb. Jesu II, 24 ff.

§ 43. Das Land, welches der Herr zur Pflegstätte seines Reiches ausersehen hatte, war innerlich und äusserlich, durch seine Natur und Weltstellung, für diesen Zweck geeignet wie kein andres Land der Erde. Das Bundesvolk sollte im Organismus der Menschheit das Herz der Völker sein, in welchem ein neues und gesundes Lebensblut bereitet werden und dann von da aus mit kräftigem Pulsschlag durch alle Völkeradern die ganze Menschheit verjüngend und neubelebend durchströmen sollte. Ausgesondert und abgeschlossen von allen Völkern sollte es, befruchtet vom göttlichen Rathschluss, in seinem Schoosse den Keim des zukünftigen Heils aufnehmen, pflegen und zur Reife bringen, um dann die reife Frucht allen Völkern der Erde darzubringen. Diesem Zwecke musste auch das Land entsprechen; denn zwischen Volk und Land finden

dieselben Bedingungen statt wie zwischen Leib und Seele im einzelnen Individuum. Die Bestimmung Israels vereinte in sich die Fordrung der grössten Abgeschlossenheit von allen Völkern und doch auch zugleich der bestimmtesten Centralität unter allen Völkern, und denselben Forderungen musste auch das Land, in welchem Israel seine Bestimmung realisiren sollte, entsprechen. Palästina entsprach ihnen. Denn es vereinigte in sich auf einzige, wunderbare Weise die einander scheinbar ausschliessenden Merkmale der Abgeschlossenheit und Centralität zu den übrigen Ländern. — Palästina ist in der That der umbilicus terrarum der alten Welt, sowohl in geographischer als in politischer und industrieller Beziehung. Zwischen den drei damals bekannten Welttheilen in der Mitte liegend [1]), kann es gewissermassen als allen dreien angehörend betrachtet werden. Durch diese natürliche Centralität ist es dann ferner auch bedingt, dass Palästina ebensosehr in den Mittelpunkt der politischen Bestrebungen, wie in den Mittelpunkt des Welthandels gestellt war [2]). — Andrerseits fällt aber auch nicht minder eine inselartige Abgeschlossenheit des heiligen Landes in die Augen. Im S. und O. ist es durch unwirthliche Wüsten, im W. durch das Meer abgeschnitten, und im N. bildet der Libanon eine vom Meere bis zur östlichen Wüste reichende, fast unübersteigliche Mauer. Noch bestimmter und auffallender tritt der Charakter der Abgeschlossenheit hervor, wenn wir — wozu Alles uns drängt — das westjordanische Hochland als den Kern des dem Bundesvolke angewiesenen Landes, wo alle wesentlichen Momente unsrer Geschichte sich entfalten sollten und entfaltet haben, ansehen. Wie eine gewaltige, hohe und unbezwingliche Felsenburg steigt dies aus der Wüste des Südens, aus der Meeresniedrung des Westens und aus dem Tiefthal des Ostens empor. Diese hohen Berge mit ihren steilen Felsenwänden, ihren Schluchten, Höhlen und Engpässen, diese Hochebenen mit ihren zahllosen Hügeln, Kessel- und Tiefthälern mussten dem zerstörenden Eindringen erobernder Kriegsheere wie den verderblichen Einflüssen fremdartiger geistiger Potenzen den Zugang erschweren, und dagegen — trotz alles Menschengewühls in den Niedrungen, trotz aller Lebendigkeit des Verkehrs ringsumher, — der eigenthümlichen und selbständigen Bildung ihrer Bewohner in bürgerlicher, sittlicher und religiöser Beziehung den kräftigsten Vorschub zu stiller, ungestörter und organischer Entwicklung aller in ihnen liegenden oder in sie gelegten Kräfte und Fähigkeiten gewähren. Auch das Land Israels ist, wie sein Volk, in der That ein wohlumzäunter, wohlverwahrter, wohlversehener Weinberg (Jes. 5, 1 ff.), an dem Alles gethan ist, was nur gewünscht werden konnte. —

1. Auf diese centrale Weltstellung des gelobten Landes macht auch Ezech. 5, 5 (vgl. Thren. 2, 15) aufmerksam. Wir können in dieser Auffassung der Stelle bei Ezech. nicht, wie Calvin und Hävernick ad. h. l., eine des Propheten unwürdige kindisch-rabbinische Grille finden, und meinen, dass der von H. vertheidigte ethische Sinn den physischen nicht ausschliesse, sondern vielmehr einschliesse. Vgl. Theodoret's schöne Bemerkung zu der angeführten Stelle des Ezechiel.

2. Alle Verbindungskanäle der drei Welttheile in der alten Welt — zu Wasser und zu Lande — berühren Palästina. Aller Seehandel zwischen Asien einerseits und Europa und Afrika andrerseits war in den grossen Handelsstädten der phönizischen und philistäischen Niedrung concentrirt; während nach Süden hin die Arabah auf die Häfen des älanitischen, und die Sefelah auf den heroopolitanischen Meerbusen hinwiesen, war nach Osten hin durch Carawanenstrassen der Weg zum nahen Euphrat und zum persischen Meerbusen gebahnt und dadurch eine Verbindung mit den Wunderländern des südlichen Asiens vermittelt. — Auch die Landstrassen, welche Asien und Afrika verbanden, mussten Palästina berühren. Von Aegypten führte eine bedeutende Handelsstrasse nach Gaza und von Damaskus durch die Ebene Jesreel zur phönizischen Küste.

§ 44. Während so das heilige Land nach Aussen hin — negativ und positiv — in einzigem Maasse für seine Bestimmung geeignet war, bot es auch für die innre Entwicklung des Bundesvolkes kräftige Vehikel dar. Durch unmittelbare Leitung Jehovah's, durch göttlichen Segen und Strafe, Wohlthat und Zucht sollte dies Volk dazu erzogen werden, wozu es bestimmt war. Nun aber giebt es wohl kaum ein Land der Erde, das mit einer solchen Sensibilität für Segen und Fluch begabt, in so kleinem Raume so zahlreiche Quellen des Segens und zugleich des Fluches für seine Bewohner darbietet. Nirgends liegen Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit in raschem Uebergang so nahe zusammen, nirgends gehen sie so leicht in einander über, nirgends wird das blühende Gefilde des Segens so leicht zur fluchbelasteten Wüste. Aus dem paradisischen Siddimthal z. B. wird über Nacht ein Pfuhl des Verderbens, von dem alles Leben flieht, der allen kommenden Geschlechtern von dem Ernst der göttlichen Gerichte predigt. Und ihm gegenüber im Norden liegt sein Gegenbild, — ein See, dessen Ufer alle Liebreize der Natur in sich vereinigen, der fortwährend von der Güte und Freundlichkeit Gottes predigt. — Und wie Natur, Klima und Boden des Landes neben den reichsten Segenskräften auch so mannigfache Straf- und Zuchtmittel in Unfruchtbarkeit und Misswachs, in verzehrenden Gluthwinden und Erdbeben, in Heuschreckenzügen und verheerenden Krankheiten, Pest und Aussatz u. s. w. in sich barg, — so bot auch die überaus günstige Natur des Landes und seine polititische Weltstellung neben zahlreichen Vortheilen für die Bewohner desselben auch eine beständige Lockung für die benachbarten Völker und Weltmächte, das Land zu unterjochen und seine Bewohner zu zertreten, — und so fest und gesichert auch sonst die Lage desselben war, so

wussten doch die Raubhorden feindlicher Völkerschaften und die Kriegsheere der Weltmächte — sobald sie gesandt waren, die göttlichen Strafgerichte auszuführen — durch Meere und Wüsten, durch Gebirge und Schluchten Wege zu finden in das Herz des Landes. —

1. Ueber die ehemalige **Fruchtbarkeit** *des gelobten Landes* vgl. S. Deyling observ. ss. II, diss. IX. und Raumer Paläst. S. 88 ff. Die ausserordentliche Fruchtbarkeit bezeugt die heilige Schrift unzähligemal. Im Gegensatz gegen die Mühseligkeit, mit der die Fruchtbarkeit Aegyptens gewonnen werden muss, preist sie auch die freiwillige Fruchtbarkeit des verheissenen Landes (Deut. 11, 10—12). Tacitus (hist. V, 6), Justin (XXXVI, 2), Ammianus Marcellinus (XIV, 8) stimmen in dies Lob ein, und was Josephus von der Fruchtbarkeit des Landes, von der fast beispiellosen Stärke der Bevölkerung und der ungeheuren Zahl der Städte und Dörfer berichtet, muss wenigstens im Allgemeinen als historische Angabe respectirt werden (vgl. Raumer Paläst. Anh. II, S. 427 ff.). — Von der Sensibilität des Landes für Segen und Fluch zeugt am besten eine Vergleichung des jetzigen Zustandes mit dem frühern. Auch die alten Rabbinen hatten schon ein klares Bewusstsein von der Beziehung des Landes zum göttlichen Segen und Fluch: Terra sancta non dependet (heisst es Jalkut Rubeni fol. 72) a natura, neque manu armata capi potest, sed dependet vel a meritis vel poenis, quae per potentiam Dei supremi benedicti immittuntur. — Ueber die klimatischen und meteorologischen Zustände, so wie über Cultur und Erzeugnisse des Landes vgl. v. Lengerke Kanaan I, S. 49—177; Arnold Paläst. S. 57—79; besonders aber Schubert's Reise III, 112 ff. u. ö.; auch Russegger's Reise.

Die Bewohner des gelobten Landes vor der Einnahme desselben durch das Bundesvolk.

Vgl. Bochart, Phaleg et Canaan; — J. D. Michaelis, spicil. geogr. ext.; — Rosenmüller, Alterthumskunde; — Raumer, Paläst. 321 ff.; — Bertheau, zur Gesch. 137 ff.; — Ewald, Gesch. I, 272 ff.; — Lengerke, Kanaan I, 178 ff. — Gesenius, thes. s. sing. vv.; — Knobel, d. Völkertafel d. Genesis. Giess. 1850; — G. Baur, d. Prophet Amos S. 76—94; — K. Ritter, Erdkunde. Bd. 15. Abth. 1. S. 91—118; Bd. 15. Abth. 2. S. 91—151 und Bd. 16. Abth. 1. S. 168—192; — Hitzig, Urgesch. u. Mythologie d. Philistäer. Lpz. 1845; — Hengstenberg, de reb. Tyriorum. Berol. 1832; — Movers, zur ältest. Gesch. (in d. Zeitschr. f. Philos. u. kath. Theol. Neue Folge V, Hft. 2.), und Dess. Phönizier Bd. II, Abth. 1.; — Meine Abhandl. ü. d. Ureinwohner Paläst. (in d. luth. Zeitschr. 1845. H. 3; — K. Keil, Comment. z. Buch Josua S. 40 ff., 217 ff., 230 ff., 242 ff.

§ 45. Bei den durch seine Natur und Weltstellung bedingten Anziehungskräften des Landes ist es nicht zu verwundern, dass die Geschichte hier auf dem engen Raume von 300 — 400 □Meilen ein Völkergewirre und Völkergedränge aufzuweisen hat, wie in keinem andern Lande der Erde. Die verschiedenartigsten Völker, Chamiten, Semiten und Jafetiten; Nomaden, Ackerbauer und Städtebewohner; Handelsvölker und erobernde

Weltmächte haben um den Besitz des Landes gekämpft, und es giebt kein bedeutendes Volk der Geschichte, dessen Bestrebungen nicht früher oder später, mit mehr oder weniger Erfolg auf diesen Besitz gerichtet gewesen wäre. Wir haben es hier vorerst nur mit den Völkern zu thun, die vor der Einnahme des Landes durch die Israeliten Besitzer desselben waren. Die ersten Bewohner desselben nach der Völkerzerstreuung waren allem Anschein nach Semiten, wahrscheinlich von dem semitischen Stamme Lud (Gen. 10, 22). Unter oder neben ihnen siedelten sich demnächst, von Osten her einwandernd, die Kanaaniter an, ein mächtiger Zweig des chamitischen Stammes, der zwar durch Annahme der semitischen Landessprache sich den frühern Bewohnern unterordnete, aber durch wiederholte Einwandrungen allmälig auf das Entschiedenste in den Vordergrund trat [1]). Durch die spätre Einwandrung der Philister, ebenfalls chamitischer Abstammung durch Mizraim, die vom Meere her eindrangen, wurden die Kanaaniter zuvörderst aus der südlichen Meeresniedrung vertrieben [2]). Dann folgte der mächtigere Andrang der terachitischen Völkerschicht (die auf Terach (Tharah), den Vater Abrahams zurückgeführt wird), deren Nebenzweige: Moabiter, Ammoniter, Edomiter etc. sich gleich anfangs schon — jedoch nur in den östlichen und südlichen Extremitäten des Landes festsetzten (indem sie die dort wohnenden kanaanitischen Völker theils vertilgten, theils unterjochten und in sich aufgehen liessen) — während der eigentliche Kern derselben, die Israeliten, unter der planmässigen Leitung göttlicher Erziehung erst nach langer Fremdlingschaft das Land, das ihnen zum Erbtheil bestimmt war, einnehmen konnten und sollten. Die Entwicklung dieser terachitischen Völkerschicht im Allgemeinen und der Israeliten insbesondre, so wie ihre Collisionen mit den Urbewohnern einerseits und den später eindringenden Weltmächten andrerseits ist Gegenstand der weitern Darstellung.

1. Ueber den **Ursprung der kanaanitischen Völkerschicht** handelt Gen. 10, 15—19. Von den dort genannten eilf Stämmen finden wir nur fünf in dem Gebiete, das später den Israeliten zufiel, wieder. Die Namen der übrigen sechs finden sich unzweideutig in den nördlich und nordöstlich von Sidon bis zum Eleutherus hin gelegenen Städten. — Da aber ausserdem noch eine Reihe von Völkern als in Palästina wohnhaft genannt werden, die in der Völkertafel unter den kanaanitischen Völkern vermisst werden, und von deren gleichzeitiger oder späterer Einwandrung sich keine Spur findet, so haben die Neuern (Bertheau, Ewald, Lengerke, Baur, Knobel, Ritter, Delitzsch) dieselben für Urbewohner (semitischen Stammes), die schon vor der Einwandrung der Kanaaniter das Land besassen, erklärt, während Hengstenberg, Movers, Keil und meine oben angeführte Abhandlung sie für Kanaaniter erklärten. Wir lassen vorläufig diese Frage bei Seite, um vorerst zusammenzustellen,

was sich über die Namen und Wohnsitze dieser Völker ermitteln lässt, und beginnen mit den in der Völkertafel enthaltenen Namen. 1) Die Hettiter, חִתִּי, בְּנֵי־חֵת, wohnten auf dem Gebirge Efraim und Judah bis Hebron Gen. 23, 7; Num. 13, 29. Sie erscheinen als einer der bedeutendsten kanaanitischen Zweige und Jos. 1, 4; 1 Kön. 10, 29; 2 Kön. 7, 6 wird mit ihrem Namen die Gesammtheit der Kanaaniter bezeichnet. Unter ihnen wohnte 2) der weit unbedeutendere Zweig der Jebusiter יְבוּסִי in Jerusalem (Jebus) und seiner Umgebung (Num. 13, 29; Jos. 11, 3; 15, 8. 63; 18, 28; Richt. 19, 11). Die mächtigsten und kriegerischsten unter allen Kanaanitern waren 3) die Amoriter הָאֱמֹרִי (von אֲמִיר Jes. 17, 9, d. i. das Emporragende, spec. Wipfel, Gipfel; danach deutet man den Namen gewöhnlich als „Höhenbewohner", besser aber (vgl. unsre Abhandlung über die Ureinwohner) als „emporragendes, hochstämmiges Volk". Zu Abrahams Zeiten wohnten sie in der Umgegend von Hebron und Hazezon-Thamar, (Gen. 14, 7. 13) auf dem Gebirge Judah und seinem südlichen Abfall (Num. 13, 29; Deut. 1, 7. 19. 20; Jos. 11, 3), der nach ihnen auch den Namen Amoritergebirge (Deut. 1, 7. etc.) führte. Auch finden sie sich nördlicher bis gegen Sichem Gen. 48, 22, wenn nicht etwa hier besser der Name im generellen Sinne genommen wird, vgl. Gen. 34, 2. Später breiteten sie sich über den Jordan aus, und nahmen den Ammonitern und Moabitern alles Land (zwischen Jabbok und Arnon), das diese schon früher den Refaiten entrissen hatten (Num. 21, 13—26; Richt. 11, 13 ff) weg. Ihr Name wird häufig zur Bezeichnung aller kanaanitischen Völker gebraucht Gen. 15, 16; Jos. 24, 18; Richt. 6, 10. — 4) Ueber die Girgasiten הַגִּרְגָּשִׁי fehlen nähere Bestimmungen. Nur so viel weiss man aus Jos. 24, 11, dass sie im Westjordanlande wohnten. 5) Die Hevviter, הַחִוִּי, wohnten in der Gegend von Gibeon Jos. 11, 19, von Sichem Gen. 34, 2, auch am Hermon Jos. 11, 3; Richt. 3, 3. Ausserdem werden noch wiederholt 6) Kanaaniter im engern Sinne genannt Gen. 15, 21; Ex. 23, 23; Deut. 7, 1 etc., welche nach Num. 13, 29; Deut. 11, 30; Jos. 5, 1 vorzugsweise in der Meeresniedrung, aber auch im Jordanthale, עַל יַד הַיַּרְדֵּן, wohnten. Jos. 11, 3 heissen sie „die Kanaaniter im Osten und im Westen". Dass ihnen vorzugsweise der gemeinsame Name der Kanaaniter beigelegt wird, hat wohl seinen Grund in ihrer diesem Namen entsprechenden Wohnung. Sie lagen wahrscheinlich dem Handel ob, woher es zu erklären ist, dass כְּנַעֲנִי häufig geradezu „Kaufmann" heisst. — Endlich werden auch Gen. 15, 20 und später immer in der Reihe der zu vertilgenden (sieben) kanaanitischen Völker 7) die Ferissiter (הַפְּרִזִּי) genannt Ex. 3, 8; 23, 23; Deut. 7, 1 etc. Ihr Name bezeichnet sie als Bewohner des platten Landes (vgl. Hengstenberg Beitr. III, 186). Im Völkerkatalog fehlen sie unter den Söhnen Kanaans, — wie Bertheau meint, durch irgend ein Versehen, da die dortige Eilfzahl der kanaanitischen Stämme an sich schon geeignet sei, an eine ursprüngliche Zwölfzahl zu denken. Wir finden den Grund in der vorherrschend und auch später im Bewusstsein gebliebenen appellativen Bedeutung des Namens. Sie wohnten wahrscheinlich auf den Hochebenen des Westlandes Gen. 13, 7; Jos. 11, 3. Durch die Zusammenstellung „Kanaaniter und Ferissiter" wird einigemal (Gen. 13, 7 und 34, 30) die Gesammtheit der Bewohner Palästinas bezeichnet, so dass unter jenen die Handel treibenden Bewohner der Niedrungen und unter diesen die Ackerbau und Viehzucht treibenden Bewohner des Hochlandes zu verstehen sind.

Die in der Völkertafel fehlenden, für Ureinwohner Palästinas gehaltenen Völker sind 1) Die Refaim רְפָאִים, LXX: γίγαντες, d. i. die Hochgewachsenen, vgl. רָפָה = altus, eminens fuit, der gemeinsame Name mehrerer durch riesige Körpergestalt (Ewald I, 275) sich auszeichnender Geschlechter. Ein andrer Gesammtname dieser Riesenstämme

ist der Name Enakim oder Enakssöhne, בְּנֵי עֲנָק, עֲנָקִים (d. i. langhalsig, riesig), jedoch mit dem Unterschiede, dass die ostjordanischen Riesen vorzugsweise Refaim (Deut. 2, 11; 3, 11 etc.) und die westjordanischen Enakim (Deut. 9, 2; Num. 13, 22 ff.) genannt werden; doch findet sich auch die Benennung Refaiten für die cisjordanischen Riesen, Jos. 17, 15; 2 Sam. 21, 15—22. Zu den Enakim des Westjordanlandes gehörten auch die Avvim, עַוִּים, Jos. 11, 21 f. vgl. mit Jos. 13, 3 und 2 Sam. 21, 15—22, die in der südlichen Meeresniedrung wohnten. Die Enakim des Hochlandes (im Gebirge Juda, namentlich in der Gegend von Hebron) erhielten sich bis auf Josua's Zeit (Deut. 9, 2; Num. 13, 28), von dem sie vertilgt wurden Jos. 11, 21 ff.; — die Avvim in der Meeresniedrung wurden schon früher von den Philistern verdrängt, jedoch erhielten sich Reste derselben in den philist. Städten Deut. 2, 23; Jos. 11, 21. 22; 13, 3. — Die Riesenstämme des Ostjordanlandes sind folgende: a) Die Emim אֵימִים d. i. die Schrecklichen, sie wohnten nach Gen. 14, 5 in Schaveh (d. i. Ebene) Kiriathaim zwischen Arnon und Sared, von wo sie durch die Moabiter verdrängt oder vertilgt wurden Num. 21, 12 ff. b) Die Susim זוּזִים d. i. die Hervorragenden. Sie werden Gen. 14, 5 in der Schildrung des Raubzuges Kedor-Laomers genannt. Da diese Schildrung offenbar genau chorographisch ist, so geht aus ihrer dortigen Stellung hervor, dass sie zwischen Jabbok und Arnon wohnten. Sie sind somit identisch mit dem Riesenstamme, den die Ammoniter, welche sie vertrieben, Samsummim זַמְזֻמִּים nannten. Deut. 2, 20; Richt. 11, 13 ff.; Jos. 12, 2. c) Die Refaim im engern Sinne. Sie wohnten in der Gegend von Aschterot-Karnaim in Edrei Gen. 14, 5; Deut. 1, 4, mithin auf der Hochebene Basan. Sie wurden unter ihrem Könige Og von den Israeliten zu Mose's Zeit vertilgt Num. 21, 33 ff. — Den nicht-kanaanitischen Ureinwohnern werden von den Neuern auch zugezählt 2) die Choriter, חֹרִי d. i. Höhlenbewohner. Zur Zeit Abrahams wohnten sie auf dem Gebirge Seir, dem spätern Edomitergebirge Gen. 14, 6, welches reich ist an wohnbaren Höhlen und Grotten (Joseph. de b. j. IV, 9, 4; Robinson II, 695). Schon vor Mose waren sie von den Edomitern zum Theil vertilgt und zum Theil mit denselben verschmolzen. Deut. 2, 12. 22; Gen. 36. — 3) Ausserdem werden Gen. 15, 19 noch mehrere Völkerschaften genannt, die man ebenfalls für semitische Ureinwohner hält. Es sind die Keniter, Kenissiter und Kadmoniter. Unter dem Namen der Keniter קֵינִי, d. i. Lanzenträger, kommt später noch ein Zweig der (terachitischen) Medianiter vor, mit denen Moses sich verschwägert, und die später, vom Hauptstamm abgelöst, friedlich unter den Israeliten wohnten (Richt. 1, 16; 4, 11; 1 Sam. 15, 6; 27, 10; 30, 29), während Num. 24, 21 f. auch Keniter erwähnt werden, die zu Israel in feindseligen Verhältnissen stehen. (Ueber den vermutheten Zusammenhang derselben vgl. unten in Bd. II.) Die Kenissiter קְנִזִּי, d. i. Jägervolk, kommen sonst nicht weiter vor, doch findet sich der Name derselben später auch in einer Familie des Stammes Juda, worüber später ein Weitres. Die Kadmoniter קַדְמֹנִי werden ebenfalls nicht weiter genannt. Alle drei wohnten wahrscheinlich in den südöstlichen Grenzgegenden Palästina's und sind zur mosaischen Zeit bereits von den Seitenzweigen der terachitischen Völkerschicht vertilgt oder in denselben aufgegangen. Zu diesen uralten, arabischen Völkerschaften rechnen Ewald, Lengerke und Knobel (S. 200) auch die Amalekiter, die schon Gen. 14, 7 als Bewohner der grossen Wüste zwischen Palästina und dem Gebirge et-Tih auf der Sinaihalbinsel, und in Num. 24, 20 ein altes Urvolk genannt seien, und die die Araber auf Laud (= Lud) als Stammvater zurückführen. Hengstenberg (Beitr. III, 303 ff.) sieht sie dagegen nach Gen. 36, 12. 16 als eine Abzweigung der Edomiter an. Für diese Auffassung ist mir besonders der Umstand entscheidend, dass die Völkertafel ihrer nicht erwähnt. Denn dass diese eine

so mächtige, so oft in die israelitische Geschichte eingreifende und bis in die Zeiten der israelitischen Könige selbständig dastehende Völkerschaft nicht sollte aufgenommen haben (falls sie nämlich nicht terachitischen Ursprungs war), ist mir völlig undenkbar. Sie werden auch in der That nirgends in den vielen Stellen, welche die vor-terachitischen Bewohner aufzählen oder erwähnen, genannt. Auch Gen. 14, 7 ist — nach einer überaus häufigen Prolepsis — nur vom Gefilde nicht vom Volke der Amalekiter die Rede, und durch die Benennung der Amalekiter als רֵאשִׁית גּוֹיִם Num. 24, 20 wird Amalek nicht als ein „altes Urvolk" bezeichnet, sondern vielmehr als das erste unter den heidnischen Völkern, die Israel feindlich entgegentraten, vgl. Hengstenberg Bileam S. 188 ff. Allerdings muss es befremden, dass die Amalekiter, wenn sie von einem Sohne Esau's abstammen (nach Gen. 36, 12. 16) schon in der mosaischen Zeit eine so mächtige Völkerschaft bilden. Allein wie der Hauptstamm Edom selbst ohne Zweifel dadurch in kurzer Zeit so bedeutend wurde, dass er andre Völkerschaften (Choriter etc.) unterjochte und in sich aufnahm, so können wir dies auch ohne Bedenken bei den edomitischen Amalekitern voraussetzen. Im Süden des Landes finden wir endlich auch noch neben den Amalekitern genannt (1 Sam. 27, 8): die Geschuriten (Jos. 13, 2) und die Girsiten, — und Richter 10, 12; 1 Chron. 4, 41; 2 Chron. 26, 7 die Maoniter auf dem Gebirge Seir, wo die Stadt Maân noch an sie erinnert (Robinson III, 127); — alle drei ungewisser Abkunft, wahrscheinlich jedoch nachmosaische Abzweigungen terachitischer Völker.

Wenden wir uns nun zu der Frage, ob die vorher genannten Völker (Refaiten, Choriten etc.) wirklich, wie die neusten Forscher fast einstimmig behaupten, als vor- und nicht-kanaanitische **Ureinwohner** angesehen werden können und müssen. Ich habe dies früher verneint. Eine erneuerte Untersuchung hat mich aber seitdem überzeugt, dass dennoch das entscheidende Uebergewicht der Gründe auf Seiten dieser Auffassung liegt. Allerdings findet sich nirgends eine Angabe, dass diese Völker schon vor der Einwandrung der Kanaaniter im Lande gewohnt hätten, nirgends eine Spur, dass sie von den Kanaanitern verdrängt oder auch nur befeindet worden seien; immer sind es die spätern Ankömmlinge, die Philister und Terachiten, von denen sie verdrängt und vertilgt werden. Ebenso wenig ist es zu leugnen, dass die Refaiten, Enakiten, Choriten etc. häufig ohne Weitres als Kanaaniter oder Amoriter bezeichnet werden. Dies Alles erklärt sich jedoch genügend, wenn wir die Einwandrung der Kanaaniter nicht als einen feindlichen Einfall, sondern als eine friedliche Niederlassung unter und neben den (semitischen) Ureinwohnern fassen. Wenn die Kanaaniter, wie auch aus andern Gründen wahrscheinlich wird (Vgl. Knobel l. c. S. 315), nach und nach einwanderten, so ist eine Verschmelzung derselben mit den frühern Bewohnern, d. h. eine Semitisirung der Kanaaniter in Sprache und Sitte wohl begreiflich, Dennoch gewann allmälig durch die wiederholten Einwandrungen, auf welche Gen. 10, 15—18 führt, das kanaanitische Element ein entschiedenes Uebergewicht über die ursprüngliche Bevölkerung, so dass diese zum Theil in jenem aufging, und der Name der Kanaaniter oder Amoriter die allgemeine, auch sie mitumfassende Bezeichnung aller dermaligen Bewohner Palästina's wurde. Die für diese Auffassung beigebrachten Gründe sind allerdings nicht alle stichhaltig. Aber dies Eine ist für mich jetzt schon entscheidend, dass die semitische Sprache der Phönizier (und der Kanaaniter überhaupt) sich nur — dann aber auch völlig genügend — erklären lässt, wenn man den Vorgang sich in eben beschriebener Weise denkt. —

Den Angaben der Klassiker zufolge (Herod. I, 1 und VII, 89, Strabo l. I, p. 42 und l. XVI, p. 766. 784) sind die Phönizier — nach ihrer eignen und der Perser Aussage

— vom erythräischen (d. i. bei Herod. dem Südmeere) oder genauer nach Strabo vom persischen Meerbusen her eingewandert. Nach Vorgang von Bochart l. c. l. IV, c. 34; Perizonius Aeg. p. 348 und Vitringa obs. ss. I, 1 § 13 ist die Richtigkeit dieser Angaben von Hengstenberg (de rebus Tyriorum Berol. 1832 p. 93 ff.), Movers (Phönizier. II, 1. S. 23 ff.) u. K. Ritter l. c. S. 95 ff.) bestritten worden, weil nach Gen. 10, 15—19 gleich anfangs die Kanaaniter sich schon auf der palästinischen Küste niedergelassen hätten und nicht die geringste Spur von frühern Einwohnern Palästina's sich in der Bibel fände. Indess das Letztere ist irrig, und würde auch, wenn es sich so verhielte, nichts gegen die Angaben der Klassiker beweisen, denn Palästina könnte auch noch unbewohnt gewesen sein, wenn selbst die Kanaaniter sich nicht sogleich und unmittelbar nach der Katastrophe der Völkerzerstreuung dorthin gewandt hätten; — das Erstere aber geht keineswegs aus Gen. 10, 15—19 hervor; es verträgt sich damit sehr wohl die Annahme, dass die Kanaaniter vor der Einnahme Palästina's früher bereits schon anderswo sich niedergelassen hätten, denn die Völkertafel will nur die Völkerverhältnisse, wie sie zur Zeit Mosis waren, feststellen. Im Gegentheil möchte sie mehrere Andeutungen enthalten, welche zu der Vermuthung führen könnten, dass die Kanaaniter nicht unmittelbar nach jener Katastrophe sich nach Palästina gewandt hätten. Da die Richtung der chamitischen Völkerwandrung nach Süden ging und Palästina ausserhalb ihres eigentlichen Niederlassungskreises liegt, so liegt schon darum die Muthmassung nahe, dass auch der einzelne Zweig Kanaan, anfangs von der Richtung des Hauptstammes mit fortgezogen, erst später aus irgend einer besondern Veranlassung dieselbe verliess und eine dem Hauptstamme fremde Richtung einschlug. Das אַחַר נָפֹצוּ in Vs. 18 könnte auf eine spätere, von der ersten allgemeinen Völkerwandrung unabhängige Wandrung der Kanaaniter hindeuten, — und auch der Umstand, dass Kanaan zuletzt unter allen chamitischen Stämmen genannt wird, könnte anzeigen, dass er sich auch thatsächlich am spätesten vom Hauptstamme abgezweigt und am spätesten eine selbständige Richtung eingeschlagen habe. Denn die Tafel hat es mit der Geburt der Völker und nicht mit der Geburt einzelner Individuen zu thun, das Princip ihrer Anordnung ist also nicht das Lebensalter der Stammväter, sondern die frühere oder spätere Entstehung und Niederlassung der Völker. — Widerstreitet demnach die Angabe der Klassiker der Darstellung der Bibel so wenig, dass sie vielmehr sich ihr vortrefflich einfügt, so hat auch sie selbst an sich als eine authentische Aussage der betreffenden Völker selbst vollen Anspruch auf historische Geltung; und dies um so mehr, je auffallender sie mit der biblichen Angabe von der chamitischen Abstammung der Phönizier, deren Richtigkeit aus linguistischen Gründen so vielfach bezweifelt worden ist, zusammentrifft; denn die Klassiker verlegen das Mutterland der phönizischen Auswandrungen grade dahin, wo nach der Bibel selbst der Heerd der chamitischen Völkerbewegungen zu suchen ist. — Vgl. noch Bertheau l. c. 163—186. und Knobel, l. c. S. 314 ff.

Dass die älteste Völkerschicht Palästina's semitischen Stammes war, wird schon durch die sprachlichen Beziehungen zu einer nothwendigen Voraussetzung gemacht, und durch die Lagerungsverhältnisse der Semiten seit der Völkertrennung bestätigt. Die Oekonomie der Völkertafel Gen. 10, und noch entschiedener die arabischen Nachrichten über die Völkerverhältnisse der Urzeit weisen uns aber mit grösster Wahrscheinlichkeit auf den Semitenstamm Lud (Gen. 10, 22) hin, — weshalb wir uns ohne Bedenken diesem Resultate der sorgfältigen Untersuchungen Knobel's (S. 198 ff.) anschliessen. — Dass diese semitische Urbevölkerung Palästina's in der Völkertafel nicht nach ihren einzelnen Völkerschaften aufgezählt worden ist, erklärt sich mit Bertheau etc. ganz einfach daraus, dass

sie zur Zeit der Einnahme des Landes durch die Israeliten bereits alle selbständige Bedeutung verloren hatten, indem sie damals schon von den kanaanitischen, philistäischen und terachitischen Völkerströmen verschlungen oder verdrängt waren. Denn die Völkertafel will nur den ethnographischen Zustand der dermaligen Gegenwart feststellen. Vgl. § 29, 5.

2. Bei der Untersuchung über den **Ursprung und die Einwandrung der Philister,** פְּלִשְׁתִּים sind folgende biblischen Nachrichten zu Grunde zu legen: Gen. 10, 14 werden als die beiden letzten Zweige des chamitischen Hauses Mizraim (Aegypten) die כַּסְלֻחִים und כַּפְתֹרִים genannt und dem Worte Kasluchim die Parenthese hinzugefügt: „Von dannen sind ausgegangen die Philistim". — Jer. 47, 4 heissen die Philister der Ueberrest der Insel (אִי, des Küstenlandes?) Kaftor, שְׁאֵרִית אִי כַּפְתּוֹר. — Amos 9, 7 spricht Jehovah: „Habe ich nicht Israel aus Aegypten geführt und die Philister aus Kaftor und Aram aus Kir?" — Deut. 2, 23 wird berichtet, dass die Kaftorim aus Kaftor gezogen und die Avvim bis gen Gaza vertilgt hätten. — Bei Ezech 25, 16 und Zef. 2, 5 (vgl. 1 Sam. 30, 14. 16) wird für die Philister (im Parallelismus) auch Kreter כְּרֵתִים gesetzt (LXX: *Κρῆτες* und *πάροικοι Κρητῶν*). — Die Davidische Leibwache heisst 2 Sam. 8, 18; 15, 18; 20, 7, הַכְּרֵתִי וְהַפְּלֵתִי und 2 Sam. 20, 23 הַכְּרִי וְהַפְּלִתִי (wo aber das Kri auch הכרתי hat) und 2 Kön. 11, 4. 19 die Leibwache der Königin Ataljah הַכָּרִי וְהָרָצִים. —

Die zunächst sich aufdrängende Frage ist, welches Land unter *Kaftor* zu verstehen sei. J. D. Michaelis spic. I, 292 f. hielt es für die Insel Kypros, welche nach Swinton inscriptt. Cit. Oxon. 1750 S. 78. 85 auf einer phönizischen Münze כבר genannt sei So sehr nun auch die Lage dieser Insel zu Gen. 10, 14 passen würde, so muss die Hypothese doch aufgegeben werden, da Swinton erwiesen falsch gelesen hat (Gesenius monum. phoen. II, 320). Neuerlich hat Redslob (die A. Tl. Namen Hamb. 1846 S. 15 f.) wieder die Identität mit Kypros behauptet, indem er כפתר für eine Erweiterung der Form כפר, oder wenigstens für eine Verschmelzung aus כפר und כתר ansieht, wozu er um so eher berechtigt zu sein glaubt, als auch die Pflanze כֹּפֶר griechisch *κύπρος* genannt worden sei. Indess sind, auch abgesehen von dem wenigstens unsichern Grunde dieser Argumentation, die unten anzuführenden Gründe für Kreta überwiegend. — Bochardt Phal. IV, 32. sucht die Ansicht der alten Uebersetzer (LXX, Vulg. Syr. Chald.), dass Kaftor=Kappadocien sei, zu begründen (wozu auch Gesenius geneigt ist Thes. 709, vgl. auch Keil Comm. zu den Königen S. 15); Kappadocien habe früher bis zum Pontus Euxinus gereicht und könne daher wohl אִי genannt werden. Auch passe dazu Gen. 10, 14, weil Kolchis (=Kasluchim) an Kappadocien stosse. So gewichtig indess auch sonst die Uebereinstimmung der Uebersetzer ist, so vermag sich diese Autorität doch nicht gegen die bestimmt auf Kreta hinweisenden Data des A. T. selbst und der Klassiker zu halten. Ausserdem ist die Deutung des אִי durch Küstenland in diesem Falle sprachlich und sachlich unnatürlich genug (Hitzig l. c. S. 15) und die auffallende Uebereinstimmung der Uebersetzer erklärt sich aus der trügerischen Namensähnlichkeit von Kaftor und Kappadocien (nach Lassen altpers. Keilschr. S. 88 ist die ursprüngliche Schreibart des letztgenannten Namens Katpatuk). — Seit Calmet bibl. Unters. III, 25 und Lakemacher observv. philol. II, p. 11 ff. hat die Ansicht, dass Kaftor=Kreta sei, immer mehr allgemeine Anerkennung gefunden. Am gründlichsten ist sie vertheidigt von Bertheau l. c. 186 ff. und Hitzig I. c. S. 14 ff. Entschieden spricht für diese Ansicht 1 Sam. 30, 14. 16; Ezech. 25, 16; Zef. 2, 5, wo den Philistern unzweifelhaft der Name Kreter beigelegt wird, der sicherlich hier nicht mit Michaelis

als Appellativum = exsules gefasst werden kann. Eine besondre Bestätigung erhält diese Ansicht durch die bekannten Namen der königlichen Leibwache, die bei einer sorgfältigen Erwägung des pro und contra, wie erst später ausgeführt werden kann, als Patronymica philistäischer Stämme angesehen werden müssen. Auch Griechen und Römer bestätigen jene Deutung. Tacitus hist. 5, 2 hat erfahren: „Judaeos, Creta insula profugos, novissima Libyae insedisse, qua tempestate Saturnus, vi Jovis pulsus, cesserit regnis: argumentum e nomine petitur: inclytum in Creta Idam montem, adcolas Idaeos; aucto in barbarum cognomento Judaeos vocitari.“ Der handgreifliche Irrthum in dieser Stelle ist entstanden entweder durch Verwechslung der Juden und Philister, welche Römer und Griechen zu confundiren pflegten, wie schon aus dem Namen Palästina = Judaea hervorgeht, und dann ist die Stelle ein entschiedenes Zeugniss für die Abstammung der Philister aus Kreta, — oder er beruht auf blosser etymologischer Combination der Judaei mit den Idaei, und dann hat die Angabe gar keine geschichtliche Basis und für unsre Frage gar keine Bedeutung. Erstre Meinung, von Bertheau, Hitzig etc. vertreten, behauptet ein entschiedenes Uebergewicht über die letztre von Gesenius adoptirte. Denn der Name Idäer als Volksname existirt gar nicht und die mythischen Daktylen (kretische Dämonen, von denen die Kunst der Bearbeitung des Eisens herrühren sollte), welche allerdings das Epitheton „die Idäischen“ führen, eignen sich in der That sehr wenig zu einer Combination mit den Juden — auch selbst für die höchst mangelhafte Kenntniss jüdischer Geschichten bei den Klassikern. Die Combination der Idaei und Judaei wird schwerlich die Annahme jener Wandrung von Kreta nach Palästina hervorgerufen, wohl aber leicht sich hintennach als willkommne (vermeintliche) Bestätigung jener historischen Tradition eingestellt haben können. — Auch berichtet Steph. Byz. s. v. *Γάζα*, dass diese Stadt auch *Μινώα* genannt werde, — eine allerdings wegen chronologischer Schwierigkeiten (nach Hoek, Kreta I, 360 lebte Minos erst um 1300, während nach Gen. 20, 2 ff. und Gen. 26 schon philist. Könige zur Zeit der Patriarchen in Palästina waren) nicht ganz sichre Grundlage für die Beweisführung. Unter den Kasluchim verstand man seit Bochart allgemein die Kolchier, die nach Herod. 2, 104 selbst aegypt. Stammes zu sein angaben. Hitzig bestreitet diese Ansicht. Die angebliche Namensähnlichkeit sei keine; wenn Kaftor nicht Kappadocien sondern Kreta sei, so falle der Hauptgrund, die Nachbarschaft mit Kolchis, weg; die Angabe Herodots beziehe sich wahrscheinlich auf eine durch assyrische Erobrer bewerkstelligte Uebersiedelung aegyptischer Exulanten nach Kolchis. (Vgl. l. c. 87 f.). Dennoch hält Knobel (S. 290 ff.) und wohl mit Recht daran fest. Als den ältesten Wohnsitz der Kasluchim bezeichnet er den Meeresstrich von der pelusischen Nilmündung bis nach Palästina hin, den Ptolemäus Kassiotis nennt. (IV, 5, 12). Ihre Versetzung nach Kolchis am schwarzen Meere fand vielleicht in Folge des Sesostriszuges statt, vielleicht auch schon früher, da nach einer alten Sage bei Diodor 1, 28 schon vor Sesostris Agypter auswanderten und Kolchis gründeten.

Der Name פְּלִשְׁתִּים wird gewöhnlich von der im Aethiopischen noch vorhandenen Wurzel פלשׁ = migravit abgeleitet, wonach er so viel als Auswandrer bedeute, womit die LXX, die ihn durch *Ἀλλόφυλοι* geben, stimmen. Hitzig, der wie sich unten zeigen wird, die Philister für Palasger erklärt, muss (S. 35 f.) den Namen auf eine indogermanische Wurzel zurückführen, und findet, dass er, mit dem Namen der Pelasger identisch, vom Sanskritworte valakscha = weiss (von der Hautfarbe) abstamme, eine Deutung, die mit jener unhaltbaren Hypothese fällt.

Was nun die **Abstammung der Philister** betrifft, so ist zunächst die Differenz zwischen Gen. 10, 14, wonach sie von den Kasluchim ausgingen, und den übri-

gen Angaben des alten Testamentes, die sie von Kaftor oder Kreta herkommen lassen, zu berücksichtigen. Die leichteste Auskunft ist die Annahme einer Textescorruption (so dass die Parenthese statt hinter Kasluchim ursprünglich hinter Kaftorim gestanden habe). So Tuch, Bertheau etc. Diese Auskunft ist jedenfalls aber sehr gewagt, da schon 1 Chron. 1, 12 dieselbe Stellung des Zusatzes aufgenommen hat. Gerathener sind daher immer die Ausgleichungsversuche, die den Text unangetastet lassen. M. Baumgarten ad h. l. betrachtet die Kaftorim als eine Unterabtheilung der Kasluchim, die in Kreta sich festgesetzt, während der Hauptstamm nach Kolchis gezogen. Hitzig S. 90 f., sich auf den Ausdruck novissima Libyae bei Tacitus stützend, lässt die Kasluchim von Kreta in vorgeschichtlicher Zeit ausziehen und sich an der östlichsten Gränze Aegyptens niederlassen. Von ihnen unmittelbar sei dann die Gen. 10 gemeinte Kolonie der Philister weiter gezogen, und habe die Gegend von Gerar, wo zu Abrahams Zeit allein Philister erwähnt werden, besetzt. Später in geschichtlicher Zeit sei dann eine neue, die von Amos und dem Deuteronomiker gemeinte, philistäische Kolonie (die Kaftorim) unmittelbar von Kreta aus an der paläst. Küste nördlich von Gaza gelandet. — Jedenfalls haben wir in den palästinensischen Philistern zwei Bestandtheile anzuerkennen, nämlich die פְּלִשְׁתִּים und die כְּרֵתִים (Ezech. 25, 16; Zeph. 2, 5), wahrscheinlich dieselben, die anderwärts (2 Sam. 8, 18; 15, 18; 20, 7) als כְּרֵתִי und פְּלֵתִי bezeichnet werden. Damit schwindet alle Schwierigkeit. Die Kretim sind, wie wir sahen, auf die Kaftorim zurückzuführen (Jer. 47, 4; Amos 9. 7), und Gen. 10, 14 erfahren wir, dass die פלשתים auf die Kasluchäer zurückzuführen sind. Die Kasluchim, die zuerst in Palästina einwanderten, erhielten hier den Namen Philister (=Einwandrer). Die ihnen stammverwandten Kaftorim oder Kretim, welche später einwanderten, und wahrscheinlich viel geringer an Zahl waren, wurden in den Gesammtnamen der Philister mit einbeschlossen, jedoch so, dass, wo es auf genauere Bezeichnung ankam, sie als כרתים von den eigentlichen פלשתים unterschieden wurden. Ewald (I, 289 ff.) will freilich nur eine einmalige Einwandrung der Philister zugeben und verlegt dieselbe in die erste Hälfte der Richterzeit. Das Vorkommen des Philisternamens zu Abrahams Zeit Gen. 20. 21. 26. und zu Mosis Zeit Ex. 13, 17 f. erklärt er aus einer Prolepsis. Der Erzähler bezeichne das südwestliche Volk und Land bloss mit dem spätern, ihm geläufigen Namen. Indess schon Lengerke l. c. I, 196 f. und Hitzig l. c. 147 ff. haben diese neue Ansicht wieder bestritten. — Gen. 20. 21 (Vs. 32. 34) und Ex. 13, 17; 15, 14 ist allerdings nur von dem *Lande* der Philister die Rede. Diese Berichte würden also noch mit Ewalds Behauptung vereinbart werden können. Gen. 26, 1. 8 heisst Abimelech aber gradezu ein König der Philister und Vs. 18 werden auch seine Unterthanen Philister genannt. Hier ist die Annahme einer Prolepsis widersinnig. Man könnte wohl in einer Urgeschichte Amerika's, wo von dem Landstrich die Rede wäre, der jetzt Pensylvanien heisst, diesen Namen per prolepsin gebrauchen, nimmermehr aber die Urbewohner dieses Landes als Engländer bezeichnen. Nach Deut. 2, 23 und Jos. 13, 2. 3 wohnen schon zu Mosis und Josua's Zeit Philister im Lande. Auch Richt. 3, 3 kennt die Fürsten der Philister. Schon in der ersten Zeit der Richter machen die Philister Anstrengungen, Israel zu bedrücken und werden von Samgar geschlagen (Richt. 3, 31 vgl. 10, 11). Wenn Ewald sich darauf beruft, dass bei der Eroberung Kanaans die Philister nicht erwähnt werden, so liegt Hitzig's Antwort: es erkläre sich dies einfach daraus, dass eben philistäisches Gebiet nicht erobert worden ist, — sehr nahe. Wenn Richt. 1, 18 berichtet wird, dass der Stamm Juda nach Josua's Tode die Städte Gaza, Askalon und Ekron eroberte, ohne dass sie ausdrücklich als Philisterstädte benannt werden, so möchte eine solche Argumentation e silentio doch nicht

viel beweisen. Wenn ferner aus dem starken Auftreten der Philister erst zu Simson's und Eli's Zeiten geschlossen wird, sie seien später als Israel ins Land gekommen, so zeigt grade Richt. 3, 31 und 10, 11, dass sie auch schon früher, obwohl ohne bleibenden Erfolg, über die Israeliten Herr zu werden versucht haben. —

Wir nehmen also mit Hitzig, Knobel und Ritter eine wiederholte Ansiedelung der Philister in Palästina an, und sehen die kasluchäische, die schon vor Abrahams Zeit stattgefunden haben muss, als die erste an, die wahrscheinlich nicht von Kolchis, dem spätern Wohnsitze der Kasluchäer, sondern von dem benachbarten Kassiotis, ihrem frühern Wohnsitze, ausging. Die zweite Einwandrung war die der kaftoräischen Philister, der s. g. Kretim, die von Kreta aus stattfand, und in die Zeit zwischen Abraham und Mose gefallen sein muss. Von diesen letztern heisst es Deut. 2, 23, dass sie bei ihrer Ankunft aus Kaftor die Avvim bis gen Gaza vertilgt hätten. Nun aber finden wir südlich von Gaza, — denn Gerar lag jedenfalls südlicher — schon zu Abrahams Zeit Philister. Diese müssen also von der Kaftorim unterschieden werden, und sind somit als kasluchäische Philister anzusehen.

Wir kommen endlich auf die Abstammung der Philister zurück. Beide Bestandtheile, der kasluchäische wie der kaftoräische, werden Gen. 10, 14 auf Cham durch Mizraim zurückgeführt. In Betreff der erstern glaubt zwar Knobel die Abstammung von Mizraim leugnen zu müssen. Denn das אֲשֶׁר יָצְאוּ מִשָּׁם פְּלִשְׁתִּים bezeuge durchaus nicht die Abstammung der Philister von den Kasluchim. Das מִשָּׁם habe bloss örtliche Beziehung. Hätte der Verf. die Abstammung von ihnen angeben wollen, so hätte er wenigstens מֵהֶם schreiben müssen. Die Stelle besage also nur, dass die Philister einmal bei den Kasluchim gewohnt hätten, von ihnen aber später nach andern Wohnsitzen ausgezogen seien.

Der Verf. sage aber über die Abstammung der Philister nichts aus, weil er darüber nichts habe in Erfahrung bringen können. — Diese Auffassung hat allerdings viel Schein für sich, aber dennoch können wir nicht, wie Delitzsch, ihr Beifall geben. Sollten denn wirklich damals schon die Philister selbst auch nicht die geringste Erinnerung mehr an ihre Abstammung und ihr früheres Heimathsland gehabt haben? Wenn sie selbst aber eine solche Erinnerung noch hatten, wie hätte sie sich der Kenntnissnahme des so sorgfältig forschenden und in diesem Gebiete offenbar so kundigen Verf. der Völkertafel entziehen können? Das מִשָּׁם hat allerdings zunächst nur örtliche Bedeutung. Aber ist denn der ganze Charakter der Völkertafel nicht ein örtlicher, ethnographischer? Und wie hätte denn der Verf. schreiben sollen, wenn er die Stammesgemeinschaft der Philister mit den Kasluchim aussagen wollte? Knobel sagt: er hätte wenigstens מֵהֶם statt מִשָּׁם sagen müssen, aber er behauptet auch selbst, dass damit noch nicht viel geholfen wäre, da auch ein מֵהֶם von der örtlichen Herkunft verstanden werden könne. Ich muss daher nochmals fragen: Wie hätte der Verf. denn schreiben müssen, um die Philister als eine kasluchäische Kolonie zu bezeichnen? Mit der nota acc. אֵת (wie die übrigen mizraimitischen Zweige) konnte er sie doch unmöglich den Zeugungen Mizraims anschliessen, weil dadurch das wahre Verhältniss verschoben worden wäre. Er hätte sie freilich als eine Zeugung der Kasluchäer darstellen können, aber das liess die Construction des Satzes nicht zu. Die allerdings etwas ungenaue Bezeichnung entschuldigt sich durch die parenthetische Beiläufigkeit des Zusatzes. — Und wie bleibt es mit den kaftoräischen (kretensischen) Philistern? Ihnen wird doch nimmer nach Gen. 10, 14 die chamitische Abstammung abgesprochen werden können.

Wir halten uns demnach berechtigt, die chamitische Abstammung beider philistäischen Bestandtheile festzuhalten, und die Meinung Ewald's (I, 294) und Bertheau's (190 ff.), welche sie mit Berufung auf 2 Sam. 20, 23; 2 Kön. 11, 4. 19 für semitischen, näher karischen Stammes erklären, so wie die Behauptung Knobel's, der sie dem Semitenstamme Lud zuweist, zu verwerfen. Völlig bodenlos erscheint uns aber Hitzig's Hypothese, der die ganze Macht seines Scharfsinns und seiner Gelehrsamkeit daran wendet, um den Philistern pelasgischen Ursprung zu vindiciren und die Ueberreste ihrer Sprache aus dem Sanskrit zu erklären.

B. Das Volk des alten Bundes.

Die Ursprünge des Bundesvolkes.

Vgl. Bertheau, a. a. O. S. 200 ff. — Ewald, l. c. I, 327 ff. — Lengerke, l. c. I, 208 ff. — Knobel, Völkertafel. S. 168 ff.

§ 46. Schon in dem prophetischen Spruch des gemeinsamen Stammvaters war Sem's Geschlecht als dasjenige ausgezeichnet worden, in dessen Hütten das Heil sich entfalten sollte (Vgl. § 28). Von Sem aus führt nun die Verheissungslinie durch zehn Generationen — (Schem, Arpakschad, Schelach, Eber, Peleg, Regu, Serug, Nachor, Terach, Abram) — auf den Stammvater des auserwählten Volkes[1]). Als ursprünglicher Wohnsitz, den die jüngsten Glieder der bezeichneten Linie eingenommen hatten, bezeichnet die Urkunde das Land der Chaldäer, Ur Kasdim[2]). Von hier aus wanderten aus Motiven, über die sich nur Vermuthungen anstellen lassen[3]), mit Terach, dem Vater Abrams, die ersten nomadisirenden Anfänge der terachitischen Völkerschicht[4]), zu der auch das Volk der Wahl gehört — das vorzugsweise den Namen der Hebräer[5]) führt — aus, um nach Kanaan zu ziehen, liessen sich jedoch unterwegs schon in Charran in Mesopotamien[6]) nieder. Terach starb daselbst und Nachor, der Bruder Abram's, blieb ebendaselbst zurück, als dieser, in Folge eines ausdrücklichen göttlichen Rufes, nach Kanaan zog, während Loth, der Sohn seines schon in Ur Kasdim verstorbenen Bruders Haran, ihn dorthin begleitete[7]).

1. Auch an diese **semitische Genealogie** knüpft sich, wie für den vorsündfluthlichen Zeitraum an die setitische, der **chronologische** Faden der heiligen Geschichte. Auch hier wiederholen sich die Differenzen in den Zahlenangaben zwischen dem hebräischen Texte, den LXX und dem Samarit. Vgl. J. D. Michaelis, sent. de chronol. Mosis a deluvie ad Abrah. commentt. XV und die oben bei § 24, 3 angef. Ab-

handlung Bertheau's und Reinke l. c. S. 76 ff. Dazu kommt hier noch, dass die Alexandriner zwischen Arpakschad und Schelach ein in den beiden andern Recensionen fehlendes Glied, den *Kainan* (Kenan) einschieben. Abgesehen von allen kritischen Zeugnissen für die Lesart des Originals wird der Zusatz mehr als verdächtig schon durch die Thatsache, dass sie dem Kainan ganz dieselben Zahlen wie dem Schelach beigeschrieben haben. Da Kainan auch in der setitischen Genealogie (K. 5) ebenso wie hier bei den LXX die vierte Stelle einnimmt, wird es um so wahrscheinlicher, dass er von dort aus irgend einer Ursache hieher übertragen ist. Dass Lucas, der allenthalben die LXX benutzt, in seiner Genealogie K. 3, 36 den Namen beibehält, wird heut zu Tage wohl nicht mehr als ein absolut entscheidendes Zeugniss gegen das hebr. Original angesehen werden. Indess behauptete neuerdings wieder Ewald (I, 313) die Aechtheit des Namens, weil „zu viele Gründe" (die er jedoch nicht namhaft macht) dafür zusammenträfen. — Nach den Angaben des Originals starb Abrams Vater, Terach, im J. d. W. 2081 — im 525. nach der Sündfluth. —

Wir schliessen auch hier eine Uebersichtstabelle der drei Recensionen an, bei welcher A den hebr. Text, B die LXX und C den Samaritaner bezeichnet:

		Zeugungsjahr.	Lebensrest.	Lebensdauer.			Zeugungsjahr.	Lebensrest.	Lebensdauer.
Schem.	A.	100	500	600	Peleg.	A.	30	209	239
	B.	100	500	600		B.	130	209	339
	C.	100	500	600		C.	130	109	239
Arpachschad.	A.	35	403	438	Regu.	A.	32	207	239
	B.	135	400 (430)	535 (565)		B.	132	207	339
	C.	135	303	438		C.	132	107	239
Kainan.	A.				Serug.	A.	30	200	230
	B.	130	330	460		B.	130	200	330
	C.					C.	130	100	230
Schelach.	A.	30	403	433	Nachor.	A.	29	119	148
	B.	130	330	460		B.	179 (79)	125 (129)	304 (204)
	C.	130	303	433		C.	79	69	148
Eber.	A.	34	430	464	Terach.	A.	70	(135)	205
	B.	134	270 (370)	404 (504)		B.	70	(135)	205
	C.	134	270	404		C.	70	(75)	145

Das Streben des Samaritaners wie der LXX geht sichtbar dahin, den Zeitraum von der Fluth bis auf Abram, der ihnen nach der Chronologie des Urtextes viel zu kurz vorkam, zu verlängern, — ein Bedenken, das auch späterhin öfter gegen denselben geltend

gemacht worden ist. Hören wir darüber G. H. v. Schubert (Urwelt und Fixsterne 2. Aufl. S. 275 f.: „Einige neuere Chronologen hielten diese Periode für viel zu kurz, als dass in ihr das Menschengeschlecht wieder so zahlreich werden konnte, wie uns nach einigen Zügen der Geschichte um die Zeiten Abrahams erscheint. Bedenkt man indess, dass, wie die Geschichte der Arzneikunde gezeigt hat, z. B. nach einer grossen Pest, wodurch unzählige Menschen aufgerieben wurden, — durch eine bemerkenswerthe Ausgleichungskraft der Natur — eine solche allgemeine Fruchtbarkeit eintrat, dass selbst vieljährige, unfruchtbare Ehen mit Kindern gesegnet, Zwillingsgeburten überaus häufig wurden, und dass allem Anschein nach (Gen. 10, 2. 6; 11, 11. 13. 15. 17 etc.) in noch viel grösserm Maassstabe etwas Aehnliches nach der Sündfluth statt fand; setzt man ferner voraus, dass den Söhnen Noahs in dem ersten Menschenalter nach der Fluth im Durchschnitt Jedem 10 Kinder, zusammen 15 Paare geboren wurden, und dass hierauf in jedem nächsten Menschenalter von etwa 30 Jahren von jedem einzelnen Paare im Durchschnitt etwa nur 4 Paare oder 8 Kinder erzeugt wurden, so konnte sich die Zahl der Menschen der letzten Generation — die noch mitlebenden Aeltern, Grossältern u. s. w. gar nicht mitgerechnet — in 14 Altern oder 420 Jahren leicht schon auf 1006 Millionen vermehrt haben.“ — Bei der nachweisbaren Möglichkeit muss im Gegentheil die scheinbare Unwahrscheinlichkeit, die auch dem Berichterstatter nicht entgangen sein kann, der historischen Kritik als ein Zeugniss für die Richtigkeit und den historischen Charakter der Angabe gelten. —

2. Als Sems Nachkommen werden in der Völkertafel Gen. 10, 22 ausser **Arpakschad** noch genannt Elam, Assur, Lud, Aram, deren Wohnsitze sämmtlich dem westlichen Asien angehören. Mit Joktan, dem Bruder Pelegs, sondert sich vom Stamme Arpakschad's noch eine Reihe von Völkerschaften ab, die sich im südlichen Arabien festsetzten, während der Hauptstamm mit seinen übrigen Verzweigungen sich im Lande ihrer ursprünglichen Niederlassungen behauptete. Es ist dies — wie seit Bochart so viel wir wissen nur von Schleyer l. c. S. 302 ff. (der das Land Arpakschad mit Sinear identificirt) bestritten worden ist — in *Ἀρραπαχῖτις* (bei Ptol. VI, 1) oder dem nördlichsten Theile Assyriens, an der Südgrenze Armeniens, zu suchen. Bohlen und Benfey deuten den Namen als „das Arien zur Seite liegende Land“ (Arjapakshatâ); Michaelis, Gesenius und Knobel (von أَرَفَ Gränze und כֶּשֶׂד = כַּשְׂדִּים Gen. 22, 22, dv. כַּשְׂדִּים Chaldäer) als „Chaldäergränze“; ähnlich, doch nicht so natürlich Ewald von أَرَبَ = binden, festmachen, als „Festung der Chaldäer.“ Damit stimmt des Josephus (ant. I, 6, 4) Angabe, dass die Chaldäer von Arpakschad abstammten, und die aus Jes. 23, 13 und andern Daten sich ergebende Thatsache, dass die ursprünglichen Wohnsitze der Chaldäer in jenen Gegenden waren. — Mit diesem Arrapachitis identificirt nun Ewald (I, 333) mit hoher Wahrscheinlichkeit das Vaterland Terach's *Ur Kasdim* (אוּר כַּשְׂדִּים), worin er den zur Zeit des Verf. der Gen. gewöhnlichen Namen desselben Landes sieht. Indem er Bertheau's Ableitung vom Zendworte Vare = Gegend (l. c. 205) wohl mit Recht verwirft, meint er, die Vergleichung des Arab. أَرِيَ (bei Freitag: V und VIII continuit se in loco, permansit) reiche hin, um zu der Bedeutung „Aufenthalt, Gegend“ zu gelangen, womit die Uebersetzung der LXX *χώρα τῶν Χαλδαίων* übereinstimmt. Die gangbarste Meinung, die Bochart (l. c. I. 2, c. 6) zuerst angab, und die auch Delitzsch S. 240 noch vertritt, identificirt das Ur der Chaldäer mit dem bei Ammian. Marc. 25, 8, 7 genannten pers. Kastell Ur, sechs Tagereisen westlich von Hatra. Kaum zu beachten ist J. D. Michaelis, der seiner Hypothese von den urspr. Sitzen der Chaldäer zwischen dem schwarzen und kaspischen Meere zu Liebe das Wort Ur appellativisch (= Feuer) von

den Naphthaquellen bei der Stadt Baku herleitet. Wenn Delitzch übrigens die Ewald'sche Auffassung schon durch die Bemerkung zu beseitigen meint, dass Ur wegen der genitivischen Verbindung mit Kasdim nicht ein Land, sondern nur einen Wohnort bezeichnen könne, so ist er sicher im Irrthum. Kann dem Worte Ur die Bedeutung Aufenthalt, Gegend abgewonnen werden, so fällt seine Behauptung von selbst. Vgl. z. B. den Namen England = Land der Angeln.

3. Bertheau (l. c. 206) und ihm folgend Lengerke (I, 213) suchen die **Motive der Auswandrung Terach's** — auf Grund der angeblichen Abstammung des Namens Ur vom Zendworte Vare — in einem wahrscheinlichen Andrang der arischen Bevölkrung. Bei der gänzlichen Unsicherheit solcher Hypothesen thut man aber besser sich an die Data der Genesis selbst zu halten. Und hier finden wir wirklich — (Gen. 14) — Spuren mächtiger Völkerbewegungen grade um diese Zeit. Der Zug Kedor-Laomers in Gen. 14 fällt kurz vor Ismael's Geburt, die dem 11. Jahre seit der Einwandrung Abrahams angehört (Gen. 16, 16). Zwölf Jahre war aber schon die Pentapolis des Siddimthales dem Kedor-Laomer zinsbar gewesen, folglich fällt der erste erobernde Einfall desselben wahrscheinlich ungefähr in die Zeit, in welcher auch Terach seine frühern Wohnsitze verliess.

4. Ueber den Ursprung des **Namens der Hebräer** עִבְרִים, בְּנֵי־עֵבֶר, sind die Meinungen von jeher getheilt gewesen. Die Einen (in neuster Zeit besonders Ewald I, 134 ff. und Lengerke I, 213 ff.) leiten ihn als patronymicum vom Patriarchen Eber Gen. 10, 25; 11, 16 ab; die Andern, unter denen Hengstenberg (Bileam S. 206 ff.) ganz besonders zu nennen ist, gehen auf die appellative Bedeutung zurück und deuten ihn als Transeuphratenser. Das Bedeutendste, was gegen die letztgenannte Ansicht eingewandt werden kann, ist dass עֵבֶר nirgends gradezu für עֵבֶר הַנָּהָר stehe. Indess auch abgesehen davon, dass dies in der That Num. 24, 24 der Fall ist (der Zusammenhang, der Parallelismus und die ganze Tendenz und Haltung der Weissagung schliessen entschieden die Beziehung des עֵבֶר auf die Israeliten aus, vgl. Hengstenberg l. c.), — wird die Zulässigkeit und Richtigkeit dieser Fassung durch die ganz analogen Bezeichnungen קַדְמֹנִי, בְּנֵי־קֶדֶם erhärtet, und erklärt sich ganz natürlich daraus, dass den Bewohnern Syrien's und Palästina's der Euphrat der Strom κατ' ἐξ. war. Dagegen sind die Data, welche für diese Ableitung sprechen, völlig entscheidend. Dass der Name im A. T. *nur* gebraucht wird, „ubi alienigenae loquentes inducuntur..., vel ubi ipsi Israelitae de se ad alienigenas dicentes sistuntur..., vel ubi aliis gentibus opponuntur..." (Gesenius thes. 987), zeigt, dass es ein Name ist, den nicht Israel sich selbst (wie doch Ewald und Lengerke behaupten und behaupten müssen), sondern den die übrigen Völker, unter denen sie wohnten, ihnen beigelegt haben, und „dass er speciell von den Kanaanitern ausging und die Eingewanderten im Verhältniss zu ihnen bezeichnete" (Hengstenberg l. c.). Sonderbar genug behauptet E. Meier Wurzelwörterbuch S. 273: „Gegen eine solche Bezeichnung (als Transeuphratenser) spricht Alles (??), namentlich dies, dass der Name offenbar von den Hebräern selbst, nicht von einer fremden Nation muss ausgegangen sein, und dass sie ihn nicht etwa von den Kanaanitern angenommen haben können, so wenig als sonst ein Sieger von seinem Besiegten einen Namen wird annehmen mögen." Zwei Thatsachen werden hier völlig ignorirt, 1) dass die Anfänge der Israeliten über 200 Jahre nicht als Sieger unter den Besiegten, sondern als unbedeutende, geduldete Fremdlinge unter den Kanaanitern gewohnt haben, und 2) dass im A. T. die Israeliten den Namen nicht angenommen haben, sondern ihn nur aus Condescendenz zu den sie so nennenden Heiden gebraucht haben. Klassisch ist für den

Ursprung des Namens Gen. 14, 13 (wo schon die LXX הָעִבְרִי durch ὁ περάτης übersetzen): „Und der Flüchtling kam und brachte die Nachricht an Abram den Jbri", wozu Hengstenberg treffend bemerkt: „Hier wird mit Beibehaltung der Bezeichnung, deren sich die Flüchtlinge bedienten, darauf hingewiesen, wie die Eingebornen bei dem Eingewanderten Schutz und Hülfe suchen." Eben so entscheidend ist Gen. 10, 21, wo zu Sem, noch ehe seine Nachkommen aufgezählt werden, hinzugefügt wird: „welcher ist ein Vater aller Bne Eber." Die geographische Beziehung ist hier um so natürlicher, als unmittelbar vorher (Vs. 19) gesagt war, dass die Kanaaniter das cisеuphratensische Land eingenommen hätten; und den Namen „alle Bne-Eber" hier patronymisch zu fassen, wäre, da Eber erst im dritten Gliede von Sem genannt wird, eben so sonderbar, als die Beschränkung desselben auf die Israeliten wegen des Zusatzes „aller" unzulässig ist. Endlich — und das allein schliesst schon die gegnerische Ansicht unbedingt aus — ist es völlig undenkbar und mit dem Charakter und der sonstigen Analogie der Urgeschichte Israels, wie sie die Genesis uns aufbewahrt hat, völlig unvereinbar (und um so unvereinbarer, wenn, wie die Gegner behaupten, diese Urgeschichte mythisch wäre), dass die Israeliten, sich nach einem Manne genannt haben sollten, von dem die Sage weiter nichts als den nackten Namen aufbewahrt hatte, — (da lag es doch viel näher, dass sie sich nach Sem genannt hätten) — und der doch zugleich auch der Stammvater vieler andrer Völker war; — ein um so gewichtigeres Argument, als sie sich aus diesem selben Grunde nicht einmal nach dem so hoch — und am höchsten — gefeierten Stammvater Abram nennen mochten. — Ewalds Deutung des Namens, dass er nach عبر (= bezeichnen, erklären, auslegen) so viel als „deutlich Redende" bezeichne (Gesch. d. Isr. I, S. VII) ist nur eine jeder Stütze entbehrende Vermuthung. E. Meiers Deutung (vgl. l. c.), dass עֵבֶר ursprünglich Zusammenziehung, Verbindung, daher eine zusammenhängende und zusammengehörige Menschenmasse, kurz ein Volk, eine Nation bedeute, gehört ebenfalls wohl in das Gebiet etymologischer Phantasieen, und hat in der angeblichen Analogie; „un de la grande nation" als Selbstbenennung der Franzosen eine überaus schwache Stütze.

5. Ueber die *Lage* **Charran's** (חָרָן LXX: Χαῤῥάν) ist gar kein Zweifel; es ist das Κάῤῥαι der Griechen und Römer, später berühmt durch die Niederlage des Krassus, das auch Ammian. Marc. 23, 3 als antiquum oppidum bezeichnet. Die Stadt liegt in einer weiten Ebene Mesopotamiens, (südöstlich von Edessa), die vorzugsweise für den Aufenthalt von Nomaden geeignet ist; woraus es sich erklärt, wie diese Gegend den Zug der Auswandrer, der von der nordöstlich liegenden Chaldäerheimath herkam, auf längre Zeit fesseln konnte.

6. Wenn wir es bei der Völkertafel Gen. 10 bereitwillig anerkannten, dass die dort genannten Namen meist nicht Namen einzelner, individueller Stammväter, sondern individualisirte Völkernamen seien, so thaten wir dies von der Ueberzeugung aus, dass der Verfasser seine Angaben selbst so verstanden wissen wolle, worauf uns die ganze Anlage, Tendenz und Haltung der Tafel, so wie die unzweideutige Bedeutung und Form der meisten Namen hinwies. Bei der vorliegenden Genealogie können wir eine solche Verallgemeinerung der Namen aber nicht zugestehen, weil der Verf. offenbar hier an Individuen gedacht wissen will, wie aus den genauen chronologischen Angaben und aus der Fülle concreter historischer Erinnerungen, die an den Namen haften, hervorgeht.

Dennoch erklären wir es für ein arges Missverständniss, wenn man durch das stete und alleinige Hervorheben der einzelnen an der Spitze stehenden Individuen irre geleitet,

und die (nur gelegentlichen) Zeugnisse vom Gegentheil übersehend, die Zahl der Einwandernden auf die wenigen, namentlich genannten Personen beschränken wollte. Diese sieht die Urkunde selbst vielmehr als Stammfürsten und Nomadenhäupter an. Darauf weist die Angabe von dem ausserordentlich grossen Heerdenreichthum Abrams und Loths (Gen. 13, 5—7) und noch bestimmter die Nachricht hin, dass Abram 318 in seinem Hause geborne, waffengeübte Knechte zu einem Kriegszuge ausgerüstet habe (Gen. 14, 14), und dass später Esau mit 400 Mann dem Jakob entgegen gezogen sei (Gen. 33, 1). Eine solche Anzahl kriegsfähiger Mannschaft setzt eine Zahl von einigen Tausend Seelen voraus. Diese Knechte waren jedenfalls, wenn auch einzelne unter ihnen andern Stammes waren (Gen. 16, 1; 15, 2), der Hauptmasse nach desselben Stammes wie die Häupter und standen in einem nähern, familiären Verhältniss zum Hause ihres Fürsten (Gen. 15, 2; 16, 2; 17, 12. 13; 24, 2 ff.). Je mehr sich die eigne Familie des Stammhauptes ausbreitete, (sofern sich nicht einzelne Nachkommen losrissen und Anfänge neuer Stämme wurden) umsomehr verschwamm der Unterschied zwischen den Nachkommen der Häupter und denen der untergeordneten Familie, was um so leichter geschehen konnte, da hier nicht die mindeste Spur von Kastenunterschieden war und namentlich Abrahams Knechte durch die Beschneidung in Beziehung auf Cultus und Religion seinen directen Nachkommen gleichgestellt wurden. — Bei den (gleich näher zu bezeichnenden) Seitenlinien der terachitischen Völkerschaft scheint das rasche Anschwellen derselben auch noch durch die Aufnahme der unterjochten und nicht vertilgten Ueberreste der Völker, deren Wohnsitze sie einnahmen, beschleunigt und gefördert zu sein. Anders war es bei den Israeliten, daher deren Entwicklung zu einem vollständigen Staatsverbande auch von der der übrigen Terachiten übereilt wird.

Wir geben zum Schluss dieses Paragraphen noch eine genauere (vorausgreifende) **Uebersicht der terachitischen Völkerverzweigungen.** Terach's Söhne waren Abram, Nachor und Haran. Haran starb in Ur Kasdim und hinterliess den Loth, die Milkah und die Jiskah. Nach jüd. Tradit. (Jos. ant. 1, 6 § 5) ist Jiskah und Sarai, das Weib Abrams, identisch. Vgl. Gen. 20, 12. Den Namen Sarai (= principatus vgl. § 58, 1) könnte sie vielleicht erst bei der Verheirathung, durch welche sie zur Gattin eines Stammfürsten wurde, erhalten haben. — Nachor heirathete die Milkah. Die ganze Familie verlässt das Chaldäerland, und lässt sich zuvörderst in Mesopotamien in der Gegend von Karrä nieder, wo Nachor zurückbleibt und nach Gen. 22, 20—24 der Urheber von 12 nachoritischen Volksstämmen wird. Abram zieht mit Loth nach Kanaan, wo sich beide Stämme schon bald scheiden. Loth's Söhne, Moab und Ammon, bilden die Anfänge zweier bald selbständig auftretender Völker, der Moabiter und Ammoniter im Osten des gelobten Landes. Mit Abrams Sohne Ismael zweigen sich vom Hauptstamme ferner die ismaelitischen Araber ab (Gen. 25, 12—18) und mit Abram's Söhnen von der Kethurah die kethuräischen Araber (Gen. 25, 1—4), deren bedeutendster Stamm die Midianiter waren. Beide nehmen die ausgedehnten Strecken des nördlichen und nordöstlichen Arabiens ein, und werden im Gegensatz zu den südlich wohnenden joktanidischen Arabern (Gen. 10, 26—29), die sich die arabischen (d. i. eigentlichen) Araber nannten, als arabisirte Araber (Arabi facti, adscitii vgl. Hottinger hist. orient. p. 210; Herbelot bibl. orient. p. 501; Abulfeda hist. anteisl. ed. Fleischer p. 281) bezeichnet. Mit Abrams Enkel Esau oder Edom scheidet endlich noch der mächtige Seitenzweig der Edomiter, das Gebirge Seir erobernd, aus, aus denen der Stamm der Amalekiter an der südlichen Gränze Palästina's zu einem selbständigen Volke heranwächst. Nach allen diesen Abzweigungen bleiben nur noch die Israeliten,

sich langsamer, aber sichrer und unter specieller göttlicher Obhut und Leitung zum selbständigen Volke entfaltend, übrig.

Die Hauptwendungen der Bundesgeschichte.

§ 47. Die Geschichte des alten Bundes verläuft von ihrer Grundlegung bis zu ihrem Abschluss in sechs Stadien. Im *ersten* Stadium stellt sie sich als *Familiengeschichte* dar. Die Entwicklungen dieses Zeitraums vertheilen sich auf die successive Trias der Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob, dessen 12 Söhne die reine Basis für die Entwicklung zum Volke darstellen. Im *zweiten* Stadium erwächst diese simultane Dodekas der Stämme zum *Volke,* das durch Mose politische Selbständigkeit, Gesetz und Cultus, durch Josua Land und Boden erhält und dann in der Richterzeit auf Grundlage dieser Güter die Entwicklung des Bundes weiter führen soll. Das *dritte* Stadium beginnt mit dem Eintritt des *Königthums,* dem als Gegengewicht und Correctiv das Prophetenthum, nicht mehr in vereinzelten Erscheinungen, sondern als ein continuirlicher Prophetenstand, zur Seite gestellt ist. Die Spaltung des einheitlichen Staates in zwei Königreiche theilt diese Periode in zwei Abschnitte. Das *vierte* Stadium hat das *Exil und die Rückkehr* zu seinem Objecte. Die Prophetie überlebt die Katastrophe des Exils, um die Zustände der zurückgekehrten Gemeinde zu ordnen, zu beleben und der weitern Entwicklung die Bahn zu brechen. Mit ihrem Erlöschen beginnt das *fünfte* Stadium, die *Wartezeit,* welche die Aufgabe hat, dem nun unmittelbar zu erwartenden Heile selbst die Stätte zu bereiten. Das *sechste* Stadium endlich umfasst die *Zeit der Erfüllung;* ihre Objecte sind die Darstellung des Heiles in Christo, das Verhalten des Bundesvolkes zum dargestellten Heile, die Auflösung des alten Bundes in dem Gerichte über das Bundesvolk und dessen in der Weissagung begründete Hoffnungen und Aussichten für die Zukunft.

Erstes Stadium

der Bundesgeschichte.

Die Familie.

Bedeutung und Charakter dieses Stadiums der Geschichte des alten Bundes.

§ 48. Die Bedeutung dieses Zeitraums ist eine grundlegende: die creatürliche Basis, auf der und aus der das Heil hervorwachsen soll, wird gesetzt; das Volk, das zum Träger der Heilsentwicklung bestimmt ist, wird bereitet, und der Keim des Heils, der sich in und mit diesem Volke entfalten soll, wird bereits in seine Anfänge hineingesenkt. Die Darstellung des Volkes der Wahl ist also das Ziel, dem die Geschichte dieses Zeitraums zustrebt. Da aber nach § 35 die Heilsanbahnung nicht mehr dem ganzen Menschengeschlechte überantwortet werden kann, da sie einen durchaus particularistischen Anfang nehmen muss, in der Art nämlich, dass ein Individuum und in ihm seine Nachkommenschaft für diesen Zweck von dem vorhandenen Menschengeschlechte ausgesondert wird, so stellt sich als ein nothwendiger Charakter dieses Abschnitts der Geschichte dar, dass sie sich vorerst noch in dem engen Kreise der *Familie* bewegt. Daraus ergiebt sich denn ferner, dass der Hauptfactor der Entwicklung in dieser Zeit die Zeugung ist, durch welche die Einheit des ausgesonderten Individuums sich zur Vielheit entfaltet. Denn so sehr auch die Nothwendigkeit einleuchtet, mit einer Einheit zu beginnen, so bedingte doch der Fortschritt der Heilsentwicklung eine Entfaltung zur Vielheit. Sollte der Keim des Heils, der in den Anfänger der Heilsgeschichte gesenkt worden, nicht fortwährend nur Keim bleiben; sollten die verschiedenen Seiten, Richtungen, Potenzen, die in diesem Keime schon factisch, aber noch unentfaltet, vorhanden waren, sich selbständig auseinanderlegen und Gestaltung gewinnen, so genügte nicht mehr ein Einzelner zum Träger derselben. Denn es liegt in der Natur menschlicher Beschränktheit, dass die Gesammtheit der Kräfte und Fähigkeiten eben nur als Potenzen und Anfänge im einzelnen Individuum beschlossen sein können, dass aber in der Weiterbildung nur diese oder jene aus ihnen, deren Bildungstrieb in diesem Individuum besonders kräftig ist, zur Entfaltung kommen, während die andern im Zustande der Nichtentfaltung verharren, so dass erst in der Vielheit sich gegenseitig ergän-

zender Individuen die Gesammtheit der Kräfte besondert zur Evolution gelangt.

1. Wie der Anfang der Heilsanbahnung die Vereinzelung, die Auswahl eines einzelnen Individuums, fordert, und der Fortgang bedingt ist durch die Entfaltung dieser Monas zur Vielheit, so muss umgekehrt das Ziel derselben aus der Vielheit zur Einheit wieder zurückkehren; denn das vollendete Heil, das nun der gesammten Menschheit, für die es bereitet war, dargeboten werden sollte, durfte nicht als ein zersplittertes, auf eine Vielheit von Individuen vertheiltes, derselben dargeboten werden, weil es in solcher Zersplitterung wirkungslos an ihr vorübergegangen sein würde. Aber nicht nur diese objective Bestimmung des Heils bei seiner Vollendung forderte diese Concentration und Sammlung aller in der Mitte zur Erscheinung gekommenen Gestaltungen des Heils, — auch die subjective Natur desselben forderte sie eben so bestimmt. Das Heil an sich, abgesehen von seiner Bestimmung nach Aussen hin, fand eben seine Vollendung, seinen Abschluss erst in der Rückkehr zur Einheit, denn die Vollendung einer Entwicklung ist eben so sehr durch die Einheitlichkeit bedingt, wie ihr Anfang. Was aber den Individuen der Mitte, den Trägern des in der Entfaltung noch begriffenen Heils wegen ihrer menschlichen Beschränktheit nicht möglich war, das wird dem Individuum des Endes, dem Träger des Heils in seiner Vollendung, dadurch möglich, dass derselbe dieser menschlichen Beschränktheit überhoben ist durch die absolute Einigung göttlicher und menschlicher Kräfte in ihm. — Die Bundesgeschichte musste mit einer Monas, in welche die Evolutionen des Endes bereits als Keim und Potenz hineingesenkt wurden, beginnen; sie musste in ihrem Anstreben zum Ziele die jedesmaligen Evolutionen an eine Vielheit von Individuen vertheilen, sie musste aber endlich auch in ihrem Ende die zerstreuten Evolutionen wieder zur Einheitlichkeit sammeln und zurückführen, und sie dadurch zur Vollendung, zum Abschluss, zur absoluten Vollkommenheit bringen.

Dadurch gewinnt nun aber die Geschichte des Anfangs eine einzigartige Bedeutung, eine reiche und lebensvolle Beziehung zur ganzen Entwicklung, sowohl zu ihrer Mitte, in der sich die Totalität der potentiellen Einheit zur eventuellen Vielheit entfaltet, als auch zum Ende, in welchem die Vielheit der Mitte zur Einheit des Anfangs zurückkehrt, aber zugleich die potentielle Einheit des Anfangs zur eventuellen Einheit der Vollendung entfaltet ist.

Betrachten wir zuvörderst die Beziehung zur Mitte, d. h. das Verhältniss der Familie, resp. des Patriarchenthums, zum Volke, das aus der Familie hervorgegangen ist. Die Familie ist nämlich nicht bloss der Anfang der Geschichte, sie ist auch der Prototyp derselben, ihre erste vorbildliche und maassgebende Gestaltung; denn in der Familie liegen bereits die Keime und Potenzen des Charakters, der Richtung, des Bestrebens, die sich in der normalen Weiterentwicklung zum Volke auseinanderlegen, beschlossen, urkräftig eingeprägt und weiterzeugend involvirt. Die Patriarchengeschichte ist daher das Vorspiel und das Vorbild aller spätern Volksgeschichte, sowohl von ihrer göttlichen wie menschlichen Seite, sowohl nach den Aeusserungen der menschlichen Freiheit als nach den Manifestationen der göttlichen Gnade in ihr. Das eigenthümliche Gepräge, welches der Charakter und die Führungen der Stammväter Israels an sich trägt, ist auch das Gepräge, welches der Charakter des Volkes trägt, das von ihnen stammt, sofern und so lange es sich nicht selbstmördrisch losreisst von seinem Ursprung, von seiner Lebensquelle, von seiner Natur und Bestimmung. Die Lebensbilder, welche die Patriarchenzeit in ihren Repräsentanten Abraham, Isaak und Jakob (denen noch Joseph in mehrfacher Beziehung

als besondrer Lebenstypus zugesellt werden kann) darbietet, sind ein Spiegel der Selbstbeschauung für die zukünftigen Geschlechter in Israel, und dass diese Bedeutung der Patriarchengeschichte im Volke selbst nicht unbeachtet geblieben ist, beweist z. B. schon die stehende Bezeichnung des Gottes Israels als des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs, das zeigt ferner die heilige Schrift des alten Bundes an unzähligen Stellen in Geschichte, Lehre und Weissagung. Wir weisen beispielshalber nur auf das ausdrückliche prophetische Wort Jes. 51, 1. 2 hin:

Hört auf mich, die ihr Gerechtigkeit nachjaget,
Die ihr suchet Jehovah!
Schauet auf den Fels, daraus ihr gehauen,
Und auf die Brunnenhöhle, daraus ihr gegraben seid,
Schauet auf Abraham, euren Vater,
Und auf Sarah, die euch gebar!
Denn als Einzigen habe ich ihn berufen,
Und segnete ihn und mehrte ihn.

Das Verhältniss der Patriarchenzeit zur Zeit der Vollendung ist aber das, dass in beiden gleich sehr alle Heilskräfte und Heilserscheinungen in einem Individuum concentrirt sind, dort freilich nur als Potenz und Anfang, hier aber als Evolution und Vollendung. Dadurch erhält das Stadium des Anfangs eine Aehnlichkeit mit dem des Endes, wie sie in der Art keinem zwischen beiden liegenden Stadium zukommen kann. In dieser Totalität und Fülle, in dieser Einheit und Concentration der Heilsgestaltung liegt trotz ihrer Unentwickeltheit eine so hervortretende Vorausdarstellung der Vollendung, dass sie bestimmter noch als die spätern Gestaltungen eine Anticipation des evangelischen Charakters an sich trägt. Dieser Charakter wird noch verstärkt durch die Freiheit vom Gesetz, deren dieses Kindesalter der Geschichte (wie jede erste Kindeszeit) sich zu erfreuen hatte. Zwar gilt auch hier, wie bei dem eben besprochenen Verhältniss, der Unterschied und die Steigrung vom οὔπω zum οὐκέτι (dort ist das Gesetz noch nicht zwischen eingekommen, hier ist es bereits erfüllt und überwunden), aber dennoch tritt die Gleichartigkeit des οὐ bei beiden als charakteristisch hervor.

§ 49. Zwei Momente sind es, um welche sich alle Offenbarungen und Führungen Gottes, wie alle Hoffnungen und Entschliessungen der erwählten Familie in diesem Zeitraume bewegen: der Same der Verheissung und das Land der Verheissung. Der *Same der Verheissung*, die Substanz der Geschichte, der Träger der Heilsanbahnung soll vermittelst der Zeugung dargestellt werden, und zwar in ihrem ersten Gliede, wie in ihrem letzten, παρὰ φύσιν, damit schon im Anfang die Wahrheit des Endes sich geltend mache, wie die jetzt beginnende Heilsentwicklung eine solche sei, die nicht auf dem Wege der Natur, sondern nur auf dem Wege der Gnade zum Ziele gelangen könne. Dasselbe Gesetz der Vereinzelung und der Losreissung von dem Zusammenhang und den Banden der Natur (damit die Bande der Gnade und der Berufung um so fester geknüpft werden könnten), das die Auswahl des Einzigen, der die Geschichte beginnen sollte, bedingte, setzt sich nun auch noch in der Geschichte selbst fort, indem es auch noch die ersten Stadien der Zeu-

gung beherrscht, und die Losreissung und Ausscheidung mehrerer Glieder der Descendenz herbeiführt, bis es gesättigt ist, und in der simultanen Dodekas der Stammväter die reine Basis der Volksentwicklung gewonnen ist. Als der Inhalt und die Aufgabe dieses Zeitraums in Beziehung auf die Darstellung des verheissenen Samens stellt sich also Folgendes heraus: Von dem Baume des semitischen Geschlechtes, dem die Verheissung gegeben war (§ 28) wird ein einzelner Zweig abgelöst, in einen andern Boden verpflanzt, schlägt dort unter der Pflege des Gärtners Wurzel, wird von den naturwüchsigen Nebenranken, die daraus hervorschiessen, gereinigt, erwächst so zum einheitlichen Stamme und verzweigt sich dann in zwölf mächtige Aeste. — Nicht minder wichtig ist die Beziehung der Geschichte dieses Zeitraums zum *verheissenen Lande.* Hier schon und nirgends anders musste der Grund der neuen Entwicklung gelegt werden, hier und nirgends anders musste der verheissene Same empfangen und geboren werden, hier musste die Geschichte Israels ihr Kindesalter verleben, damit die Correlation zwischen Land und Volk von vorn herein ihre gewaltige Macht übe. War die Bestimmung Palästina's zur Pflegstätte des Reiches Gottes keine zufällige und willkürliche (§ 43), und ist es andererseits wahr, dass zwischen Land und Bewohner eine lebensvolle und gegenseitige Beziehung obwaltet, so musste diesem Einflusse des Landes auf den ihm bestimmten Bewohner schon in dessen Kindheit der Zugang geöffnet werden, weil die Zeit der Kindheit auch die Zeit der grössten Empfänglichkeit für solche Einflüsse ist. Dort, wo das zum Volk herangewachsene Geschlecht der Wahl wohnen und seine Lebensaufgabe ausrichten sollte, musste es die Zeit der Kindheit zubringen, damit es dort seine eigentliche Heimath wisse, damit jener mächtige tief innerliche Zug nach der Heimath sich ihm unvertilgbar einpräge; denn da ist des Menschen Heimath, dorthin geht die Sehnsucht des Herzens, wo er geboren ist, wo er seine Kinderjahre mit ihrer Lust und ihrem Wehe, mit ihrem Hoffen und Sehnen verlebt hat. Und wahrlich diese Aufgabe ist erreicht worden, in dem Maasse erreicht, dass die gesammte Geschichte kein Analogon dazu darzubieten vermag. — Daran aber, dass das Land der Verheissung der erwählten Familie zuvörderst nur als ein Land der Pilgrimschaft eingeräumt und als Land des Besitzes nur verheissen wird, soll sich der Glaube entfalten und erstarken, — und auch der Umstand, dass Israel beim Uebergang von der Familie zum Volk dies Land seiner Kindheit, seiner Verheissung und Hoffnung auf vier Jahrhunderte zu verlassen veranlasst

wird, hat seine tiefe Bedeutung, die im Verlauf der Geschichte hervortreten wird (vgl. § 92, 7.)

§ 50. Blicken wir auf die Offenbarungsthätigkeit Gottes in diesem Zeitraume, so erwarten wir, weil jetzt der Grund zu einer neuen Entwicklung gelegt werden und die Anfänge derselben sich entfalten sollen, eine erneuerte und besonders lebendige und kräftige Bethätigung derselben. Und der Erwartung entspricht völlig die geschichtliche Wirklichkeit. Zwar kann der neue Anfang, der jetzt gesetzt wird, nicht dem ersten (paradisischen) Anfange gleich sein, weil die Sünde, die ihn abgebrochen hat, noch nicht überwunden und hinweggethan ist. Jene Zeit, wo Gott bei und mit dem Menschen im Garten Eden wohnte, stetig und sichtbar in seiner Nähe einherwandelte (Gen. 3, 8), kann nicht eher wiederkehren, bis die Erde wieder zum Paradise und der Mensch wieder zu seiner ursprünglichen Stellung erneuert ist. Dies ist aber so wenig der Anfang der Geschichte, die jetzt beginnt, dass es nicht einmal ihr Ziel und Ende sein kann, sondern erst das Ziel und Ende einer noch in weiter Zukunft liegenden Geschichte, deren Anfang mit dem Ende jener zusammenfällt (Apok. 21. 22). Das Ziel unsrer Geschichte ist die Menschwerdung Gottes, durch welche die ganze Fülle des göttlichen Wesens sich leibhaftig und persönlich zu wesentlicher und bleibender Einigung in die menschliche Natur versenkt. Die Entwicklung, die diesem Ziele zustrebt, ist eben eine geschichtliche und darum in successivem Fortschritte immerdar wachsende und dem Ziele sich annähernde. In der Patriarchengeschichte, wo wir noch am ersten Anfange dieser Entwicklung stehen, werden wir also auch nur die ersten, einfachsten und gewissermaassen elementaren Erscheinungen der göttlichen Wunder- und Weissagungsfülle erwarten dürfen. Dieser Fordrung entspricht die Geschichte wirklich und zwar dadurch, dass die göttliche Macht und Weisheit hier in der Regel noch unvermittelt sich mittheilt und eingreift, d. h. dass Gott selbst fast ausschliesslich als Wunderthäter und Verkündiger der Weissagung auftritt, während in dem weitern Fortschritt der folgenden Geschichtsstadien allmälich das umgekehrte Verhältniss eintritt. Soweit ist es noch nicht gekommen, dass göttliche Macht und Einsicht sich schon der Geschichte selbst assimilirt hätten, schon zu einer dem Menschen innerlich mitgetheilten göttlichen Gabe geworden wären, mit welcher er selbst als mit einem ihm zu eigen Gegebenen, — natürlich innerhalb bestimmter ihm gesetzter Schranken, — schalten und walten könnte. Menschliche Wunderthätigkeit tritt deshalb noch gar nicht, menschliche Weissagungsthätigkeit nur selten auf; vielmehr wirkt und waltet die göttliche Macht und Einsicht meist noch als ein Fremdes, Aeussres, Unvermitteltes neben der menschlichen Thätigkeit (Vgl. § 97, 1).

Demgemäss sind in der Patriarchengeschichte die herrschenden Formen der Offenbarung entweder die unmittelbare innre Einsprache, bei der Gott ohne Vermittelung der äussern Sinne in die Seele des Menschen hineinredet, oder die Theophanie, bei der er behufs der Offenbarung bereits, wenn auch nur erst noch vorübergehend, irdische Gestaltung annimmt, sei es nun, dass die Gotteserscheinung dem innern Sinne entweder als Vision oder als Traumgesicht sich darstellt, oder als eigentliche Theophanie in leiblicher, auch den äussern, wachen Sinnen wahrnehmbarer Gestalt auftritt[1]). Die entschieden vorherrschende und vielleicht einzige Form der letztern ist der erst mit der Patriarchengeschichte auftretende Engel des Herrn, in welchem Jehovah erscheint und sich den äussern Sinnen sichtbar kundgiebt[2]).

1. Es müsste als eitler Vorwitz getadelt werden, wenn wir bei einer jeden Gottesoffenbarung erforschen zu müssen glaubten, warum sie sich grade in dieser und nicht in einer andern Manifestationsform bethätigt habe. Dagegen ist es allerdings unsre Aufgabe, in jedem Falle zu ermitteln, welche Form thatsächlich in Anwendung gebracht worden sei. Wir sind nun zwar völlig überzeugt, dass im Sinne der Urkunde der objective Werth des Geoffenbarten, gleichviel ob dessen Kundgebung durch innre Einsprache, durch ein Traumgesicht, eine Vision oder eine eigentliche Theophanie vermittelt worden ist, ein und derselbe ist; aber wir trauen auch der Urkunde so viel historisches Interesse zu, dass sie uns dennoch nicht in Zweifel lassen werde, in welcher Form die jedesmalige Gottesoffenbarung aufgetreten sei, und müssen daher die Willkür, die allenthalben ein Traumgesicht oder eine Vision hineindeutet, wo es ihr beliebt, weit von uns weisen. Demzufolge können wir nur da traumartige oder ekstatische Zustände anerkennen, wo dieselben durch die Urkunde ausdrücklich indicirt sind. Wo dies nicht geschehen ist, da setzen wir ohne Weitres ein waches Sinnenbewusstsein voraus. Aus demselben Grunde glauben wir aber auch nur da eine eigentliche Theophanie annehmen zu dürfen, wo ausdrücklich von einem Erscheinen Gottes die Rede ist. In das Gebiet der innern Einsprache verweisen wir daher alle patriarchalischen Offenbarungen, wo einfach nnd ohne nähere Bezeichnung des Mittels ein Reden Gottes zu dem Menschen berichtet wird.

2. Die Meinungen der Ausleger über Natur und Wesen des in der Patriarchengeschichte zuerst auftretenden **Engels des Herrn** (מַלְאַךְ יְהוָה, auch מַלְאַךְ הָאֱלֹהִים genannt) haben sich nach zwei Seiten hin getheilt. Die Einen wollen darunter eine in die sinnliche Wahrnehmbarkeit eintretende Selbstdarstellung Gottes in menschlicher Gestalt und als solche eine Vorausdarstellung der Menschwerdung Gottes in Christo verstanden wissen, während die Andern in ihm einen Engel wie alle übrigen, der, weil im Namen und Auftrage als Repräsentant Jehovah's auftretend, auch als Jehovah eingeführt und behandelt werde und auch selbst als Jehovah rede und handle, sehen. Die erste Ansicht hat sich schon in der ältesten Theologie der Synagoge Bahn gebrochen und in dem Theologumenon vom Metatron, dem von Gott emanirten, gottgleichen Offenbarer des göttlichen Wesens eine bestimmte, wenn auch fremdartige Elemente in sich aufnehmende Fassung gefunden (vgl. Hengstenberg, Christol. I, 1 S. 239 ff.). Ihr waren ferner die meisten Kirchenväter (Hengstenb. l. c. S. 249) zugethan, und an sie schlossen sich die altkirchlichen protestantischen Theologen an. In der neusten Zeit ist

sie am entschiedensten und ausführlichsten von Hengstenberg l. c. p. 219—251 vertheidigt worden, der mit den Kirchenvätern und altprot. Dogmatikern in dem Engel des Herrn den offenbaren Gott, den Logos der christlichen Trinitätslehre erkennt, und diese Anschauung in der alttest. Offenbarungsgeschichte wenigstens so weit entwickelt sein lässt, dass sie die Basis für die Logoslehre des Johannesevangeliums abgeben konnte (vgl. Dess. Erklärung der Offb. Joh. I, 613). Schon vor ihm hatte Sack (commentatt. theoll. Bonn. 1821) den Gegenstand behandelt und sich dahin entschieden, dass der Engel des Herrn mit Jehovah identisch sei, aber nicht eine von ihm unterschiedene Person, sondern nur seine Erscheinungsform bezeichne, weshalb er den מַלְאַךְ lieber durch „Sendung" als durch „Gesandter" übersetzt wissen will (vgl. Dess. christl. Apologetik 2. A. S. 172 ff). In die Fussstapfen dieser beiden Letztgenannten trat der Verfasser dieses in Tholuck's Anzeiger 1846 No. 11—14, wo er nachzuweisen suchte, der Maleach Jehovah sei den alttest. Autoren „der erscheinende, offenbare, in die Schranken des Raumes und der Zeit eintretende Gott, in sinnlicher Wahrnehmbarkeit unterschieden vom unsichtbaren Gott in seiner übersinnlichen, über alle Schranken des Raumes und der Zeit erhabenen und daher nicht wahrnehmbaren Existenz, wobei es noch nicht zum vollen, begrifflichen Bewusstsein gekommen zu sein braucht, ob diese Unterschiedenheit bloss als eine ideelle, oder als eine wesentliche, — als eine bloss momentan gesetzte, oder als eine bleibende, im Wesen Gottes begründete, zu denken sei." Das Wesentlichste aus dieser Abhandlung ging dann auch in die erste Auflage dieser Schrift über. Für dieselbe Fassung des Theologumenons haben sich ausserdem ausgesprochen Delitzsch (bibl. proph. Theol. S. 289), Nitzsch (System), T. Beck, (christl. Lehrwissensch.), Keil (B. Josua S. 87), Hävernick, (alttest. Theol. S. 73 ff.), Ebrard (christl. Dogmatik Bd. I), J. P. Lange (posit. Dogmat. I, 586), Stier (Jesaias, nicht Pseudo-Jes. S. 758) u. v. A.

Die andre Auffassung hat schon in Augustin (de trin. III, 11) einen Vertheidiger gefunden und ist im Interesse der Engelverehrung von den kath. Theologen, und aus Abneigung gegen die kirchliche Trinitätslehre auch von den Socinianern, Arminianern und Rationalisten beliebt worden. Doch haben sich in neuerer Zeit auch mehrere gewichtige Stimmen, die von derlei Interesse frei waren, entschieden dafür ausgesprochen, namentlich Steudel im Pfingst-Programm von 1830 und in der alttest. Theol. S. 252 ff., ferner Hofmann (Weiss. und Erfüllung. I, 127 ff. und Schriftbeweis I, 154—159. 321—340), Baumgarten (Comm. I, 1. S. 195 f.). Tholuck (Comm. zum Ev. Joh. 6. A. S. 52), Pelt (theol. Encycl. S. 241) und neuerdings auch, von seiner frühern Ansicht abfallend und der Hofmann'schen zufallend, Fr. Delitzsch (Erkl. der Genesis S. 249 ff.) Zwischen Steudel und Hofmann besteht aber der Unterschied, dass Jener in dem Maleach Jehovah einen für jeden einzelnen Fall besonders von Gott abgeordneten Engel sieht, wobei es ganz dahin gestellt bleibt, ob es immer ein und derselbe gewesen sei, während es nach Hofmann immer ein und derselbe Engelfürst ist, der hier als Maleach Jehovah, später als Fürst über das Heer des Herrn (Jos. 5, 14) und als Engel des Angesichtes (Jes. 63, 9) mit dem persönlichen Namen Michael (Dan. 10, 13. 21; 12, 1.) als Jehovah's Repräsentant über Israel's Gemeinwesen und Geschichte waltet (Weiss. und Erf. S. 131. 32). In seinem neusten Werke hat indess Hofmann seine Ansicht dahin modificirt, dass der Engel Jehovah's, welcher dieses oder jenes Geschäft ausrichtet, zwar immer ein bestimmter, nicht aber der ein für allemal bestimmte sei, wobei dennoch bestehen bleibt, dass Israel seinen Fürsten, seinen sonderlichen Engel hat, der mit dem Namen Michael benannt wird (Schriftbew. I, 157). —

Eine Verbindung der Hengstenberg'schen und Hofmann'schen Ansicht ist in ganz eigenthümlicher Weise versucht worden von Barth (der Engel des Bundes, ein Beitrag zur Christologie. Sendschr. an Schelling. Lpz. 1845). Mit Hengstenberg hält er die göttliche Persönlichkeit, mit Hofmann die angelische Kreatürlichkeit des Maleach Jehovah fest, und einigt beide Thesen durch die Annahme einer vorangegangenen Engelwerdung des Logos ganz nach Analogie der spätern Menschwerdung desselben. Wir lassen im Folgenden diese Ansicht als völlig bodenlos unberücksichtigt.

Was nun meine gegenwärtige Stellung zu der hier in Rede stehenden Frage betrifft, so befinde ich mich in demselben Falle wie Delitzsch. So entschieden und eifrig ich früher auch die Hengstenbergsche Auffassung vertheidigt und die Hofmannsche bekämpft habe, muss ich doch jetzt nach erneuerter Durchforschung des Gegenstandes bekennen, damals im Irrthum befangen gewesen zu sein. Es ist mir nicht leicht geworden, mich von jener tiefgewurzelten Anschauung loszumachen. Aber das Gewicht der Wahrheit auf der andern Seite war mir zu mächtig, ich musste mich ergeben und überzeugungsmässig zu Hofmann übergehen.

Meine frühere Argumentation ist von vielen Seiten als gelungen gerühmt worden, und an manchen Orten ist auf sie mit Anerkennung und Zustimmung verwiesen worden. Dies bestimmt mich, sie in der verkürzten Form, in welcher die erste Auflage dieses Buches sie gab, wieder abdrucken zu lassen, und an sie die Rechtfertigung meines Abfalls anzuschliessen. Sie lautete dort:

„„Schon der Name spricht mit Entschiedenheit für die Einzigkeit und stete Einerleiheit der Person des Maleach Jehovah. מלאך יהוה und מלאך האלהים kann mit grammatischer Evidenz nur heissen: Der Engel Jehovah's, d. i. der bestimmte, bekannte Engel des Herrn, κατ' ἐξοχήν so genannte. Zwar braucht die Bestimmtheit des Artikels, welche beide Formen in sich schliessen, nicht nothwendig immer die absolute „Identität mit einem Bekannten zu bezeichnen, sondern kann auch auf der Anschaulichkeit der Rede beruhen, welche den Leser in die Scene versetzt" (Baumgarten). בֶּן יִשַׁי ist der Sohn Isai's, um den es sich grade handelt, und es ist keineswegs damit ausgeschlossen, dass Isai nicht auch noch andre Söhne hatte. So wird auch Mal. 2, 7 der Priester מלאך יהוה צבאות und Hagg. 1, 13 der Prophet מלאך יהוה genannt, ohne dass irgend Jemand an eine Identität der Person mit dem in der Genesis etc. so oft vorkommenden Maleach Jehovah denken wird. Aber dennoch wird Jedermann, wo irgendwo „der Sohn Isai's ohne bestimmte Angabe, dass einer der ältern Söhne Isai's gemeint sei, jedenfalls ohne Weitres an den einen bekannten Sohn Isai's und immer an denselben, nämlich an David denken müssen. So wird man auch, nachdem einmal der Engel Jehovah's in Gen. 16 auf eine so auffallende, significante und einzige Weise aufgetreten und dadurch bekannt ist, an den einen, bekannten und so sehr markirten Engel denken müssen, vorausgesetzt nämlich, dass der Text nicht ausdrücklich besage, es sei hier ein andres bestimmtes Individuum gemeint, wie dies Mal. 2, 7 und Hagg. 1, 13 — sonst aber nirgends — wirklich der Fall ist.""

„„Wie der Name für die stete Einzigkeit und Einerleiheit der Person, so sprechen die Prädikate und Attribute des Maleach Jehovah für die Einzigkeit seiner Natur und Art, und zwar für die wesentliche Göttlichkeit derselben. Aus Allem, was die biblischen Autoren von ihm aussagen, oder ihn selbst von sich aussagen lassen, ergiebt sich unabweisbar, dass sie ihn für eine in die Sphäre der sinnlichen Wahrnehmbarkeit eintretende Selbstdarstellung Gottes hielten und gehalten wissen wollen. Sein Auftreten und seine Ansprüche, seine Reden und seine Handlungen sind so singulär, so auffallend

und so auszeichnend, dass man im ganzen Bereich der heil. Schrift nichts Analoges wiederfindet; und das eigenthümlich Charakteristische und Unterscheidende, das ihn bei seinem ersten Auftreten sogleich auszeichnet, bleibt sich durch alle so überaus zahlreichen Erscheinungen, Offenbarungen und Anführungen gleich, tritt allenthalben in gleicher Weise unverkennbar hervor. Er spricht und handelt stets und ausnahmlos so, als wäre er selbst der Schöpfer und Lenker aller Dinge und der Bundesgott Israels; nie legitimirt er seine Erscheinung und seine Thätigkeit durch eine göttliche Sendung, nie führt er seine Aussprüche auf einen ihm gewordenen göttlichen Auftrag zurück, nie unterscheidet er weder durch Wort noch durch That sich der Natur und dem Wesen nach von Jehovah; er bestimmt die Schicksale der Völker und Individuen stets unmittelbar von sich aus, legt sich selbst göttliche Macht, Ehre und Würde bei, nimmt ohne allen Protest Opfer und Anbetung als etwas ihm Gebührendes an. Alle, denen er erscheint, empfangen mehr oder minder bald den Eindruck, dass es Jehovah selbst sei, der ihnen erschienen, und benennen und ehren ihn als Gott selbst, — ja Jakob segnet seine Enkel gar (Gen. 48, 16) im Namen dieses Engels. Auch die heiligen Autoren selbst stellen durchweg seine Erscheinungen als Theophanien im eigentlichsten Sinne dar; alterniren bei der Erzählung ganz unbedenklich mit dem Namen Maleach Jehovah und Jehovah und geben nie die geringste Andeutung, dass sie ihn nach Natur und Wesen, nach Macht und Würde für verschieden von Jehovah halten etc.““

„„Diese Thatsachen werden auch von den Gegnern nicht eigentlich geleugnet, aber sie glauben sich den Folgrungen, die wir daraus ziehen, durch die Anwendung des Kanons quod quis per alium fecit, ipse fecit entziehen zu können. Weil der Engel der Vermittler der Offenbarungen Jehovah's und als solcher Repräsentant Jehovah's sei, werde er Jehovah genannt, nenne sich selbst so, und rede und handle so, als wenn er es selbst in eigner Person wäre. Nun steht es zwar unbestreitbar fest, dass kreatürliche Repräsentanten Gottes (Fürsten, Richter etc.) als solche im A. T. אלהים genannt werden, weil sie mit göttlicher Autorität belehnt sind (Exod. 4, 16; 7, 1 etc.), aber nie wird der Name Jehovah so gebraucht, und nichts widerstrebt so sehr dem A. T., als den Namen יהוה auf irgend ein Geschöpf zu übertragen. Man beruft sich zwar auf Beispiele, wo die Propheten aus der Person Jehovah's heraus göttliche Beschlüsse und Aussprüche in der ersten Person verkündigen und nicht nur — was allerdings das bei Weitem Gewöhnlichste ist — so, dass sie dieselben durch ein: „So spricht Jehovah“ oder dgl. einführen, sondern auch einigemal so, dass sie dies ohne alle ausdrückliche Legitimation thun, und meint damit bewiesen zu haben, dass auch ein geschaffener Engel sich so geriren, so reden und auftreten könne, wie der Maleach Jehovah. — Man verkennt aber dabei 1) gänzlich das Gewicht der Thatsache, dass ein solches Auftreten der Propheten ohne alle Zurückführung ihrer Reden auf einen göttlichen Auftrag höchst seltene Ausnahme von der Regel, beim Maleach Jehovah aber ausnahmslose Regel ist. Bei den Propheten wird das Ungewöhnliche durch das Gewöhnliche, die Ausnahme durch die Regel normirt, beschränkt, reducirt; beim Engel Jehovah's hingegen weist die constante Regelmässigkeit eines solchen Auftretens darauf hin, dass es nicht auf einer momentanen, oratorischen Versetzung in Jehovah's Person, sondern auf einem permanenten Rechte, auf seiner Natur beruhe; — 2) dass bei den Propheten ein zu Kreaturenvergöttrung führendes Missverständniss, eine Verwechslung des Repräsentanten mit dem Repräsentirten gar nicht, — bei einem Engel, als einem Wesen aus einer höhern Welt aber gar sehr zu befürchten war, und dass somit ein Engel nicht so unbedenklich thun konnte, was ein Prophet ohne Gefährdung des ersten Gebotes konnte; — 3) dass bei einem Propheten nur in den Höhepunkten prophe-

tischer Begeistrung, wo er wirklich vom Gegenstande so hingerissen ist, dass er sich selbst, seine Persönlichkeit und seine mittlere Stellung zur Sache völlig vergisst, eine solche Enallage nur natürlich und wahr ist, dass hingegen der Maleach Jehovah immerwährend und in nüchterner, gewöhnlicher, affektloser Stimmung so redet und handelt dass man es der Sicherheit seines Auftretens, der Ruhe seiner Rede anfühlt, dass er aus seiner eignen Person heraus redet und handelt; — 4) dass, wenn auch ein Prophet seine individuelle Stellung so weit vergessen kann, dass er ohne Vermittlung von göttlichen Beschlüssen und Werken so reden kann, als habe er sie beschlossen, als sei er der Allmächtige, der sie ausrichten werde, — er doch nimmermehr so weit gehen könne, sich auch von Denen, zu welchen er so redet, als Gott ansehen, anbeten und Opfer darbringen zu lassen. Würde wohl ein Jakob auf Grund von Gen. 49, 7 oder ein Elias auf Grund von 1 Kön. 17, 1 es sich haben gefallen lassen können, wenn ihre Zuhörer sie angebetet oder ihnen Opfer dargebracht hätten, oder würden sie nicht vielmehr gethan haben wie Paulus Act. 14, 14. 15; — 5) endlich, dass die biblischen Autoren den Maleach Jehovah nicht nur in dramatisch-anschaulicher Darstellung seines Auftretens sich als Jehovah geriren lassen, sondern dass auch sie selbst in nüchterner historischer Relation ihn ohne Weiteres Jehovah nennen; wogegen doch nimmermehr ein Geschichtschreiber einen Propheten, der im Namen Jehovah's auftritt und aus der Person Jehovah's redet, ohne Weiteres und gradezu Jehovah nennen wird.““

„„Vergleichen wir das Auftreten der unzweifelhaft geschaffenen Engel — wie z. B. Gen. 19, 1 — 16 —, so ist dies völlig und wesentlich von dem des Maleach Jehovah verschieden. Nirgends bestimmt ein gewöhnlicher Engel die Schicksale der Menschen von sich aus, nirgends tritt er mit der Prätension göttlicher Macht und Würde auf, nirgends nimmt er Opfer und Anbetung an, nirgends legen die biblischen Autoren ihm göttliche Namen bei, vielmehr unterscheidet er sehr bestimmt zwischen seiner Person und der Person Gottes (Gen. 19, 13. 14), beruft sich ausdrücklich auf einen ihm gewordenen göttlichen Auftrag (Gen. 19, 13), und weist sehr bestimmt göttliche Ehre und Anbetung zurück (Apok. 19, 10). Auch finden wir die creatürlichen Engel meist in einer ganz andern Sphäre thätig. Ihre Wirksamkeit fällt mehr in das Gebiet der allgemeinen Weltordnung Gottes, die des Maleach Jehovah in das der Heilsökonomie. Er ist der eigentliche und permanente Vermittler aller auf die Entwicklung und Fördrung des göttlichen Heilsrathschlusses bezüglichen Offenbarungen, daher denn auch die selbstständigen und selbstthätigen Erscheinungen der gewöhnlichen Engel im Verhältniss zu denen des Maleach Jehovah im A. T. (im N. T. wird das Verhältniss begreiflicher Weise ein andres) so äusserst selten sind.““

„„Aber entgegnet Hofmann (Weiss. u. Erfüll.) uns: „Was kann doch näher liegen, als dass מַלְאַךְ הַמֶּלֶךְ nicht der König selbst, מלאך יהוה nicht Jehovah selbst, sondern ein von ihm Unterschiedener, demnach nicht Gott der Sohn, sondern ein geschaffenes Wesen ist?“ Aber der Engel des HErrn identificirt sich nicht nur, er unterscheidet sich auch ebenso oft und deutlich von Jehovah (vgl. die Belege bei Hengstenberg); er unterscheidet sich der Person nach, und identificirt sich der Natur, der Macht, Ehre, Würde nach. Dass im A. T. eine Dreieinigkeit Gottes im dogmatischen Sinne gelehrt werde, fällt uns zu behaupten nicht ein; aber das behaupten wir allerdings, dass durch das ganze A. T. hindurch der Bildungstrieb zu dieser Lehre thätig gewesen sei und immer entschiedener sich Bahn gebrochen habe. Als ein Moment, und zwar als ein sehr bedeutendes, in dieser Entwicklung sehen wir auch das Auftreten des Maleach Jehovah an, dem einerseits alle Attribute der Gottheit zugeschrieben werden, und der doch mit oder

ohne Bewusstsein, wohin die consequente Durchbildung dieser Anschauung führen müsse, als von Jehovah gesandt, also auch als von ihm unterschieden angesehen wird. Der Maleach Jehovah ist den A. Tl. Autoren der erscheinende offenbare Gott, in sinnlicher Wahrnehmbarkeit unterschieden vom unsichtbaren Gott in seiner übersinnlichen und daher nicht wahrnehmbaren Existenz, wobei es noch nicht zum vollen begrifflichen Bewusstsein gekommen zu sein braucht, ob diese Unterschiedenheit bloss als eine ideelle oder als eine wesentliche, — als eine bloss momentan gesetzte, oder als eine bleibende, im Wesen Gottes begründete zu denken sei. Noch ist das A. T. sich nicht klar darüber geworden, wie das Verhältniss der göttlichen Manifestationsformen zum göttlichen Wesen zu denken sei, und noch ist das Bedürfniss nicht erwacht, dies Verhältniss in bestimmte und scharf begränzte Begriffe zu bringen. Aber jemehr sich in der alttest. Bundesgeschichte die göttliche Thätigkeit entfaltete und erweiterte, je mehr sich also auch die im Wesen Gottes vorhandene hypostatische Unterschiedenheit des verborgenen Urgrundes, des erscheinenden, schöpfrischen und erlösenden Logos, des belebenden, erleuchtenden, Allem das Siegel der Vollendung aufdrückenden Geistes (Gen. 1, 2) objectiv auseinander legte, um so mehr musste sie auch subjectiv erfasst und erkannt werden.““

„„Wenn man ferner erwiedert, der Name Maleach könne, da er einmal für eine bestimmte Klasse von geistigen Wesen sich fixirt habe, auch in unserm Falle nur ein Wesen dieser Art bezeichnen, so widerspricht dem schon Mal. 2, 7 und Hagg. 1, 13. Man übersieht nämlich bei dieser Behauptung, dass מלאך nicht nomen naturae, sondern nomen officii der Engel ist, und dass somit der Name an sich noch nichts über die Natur des so Benannten aussage. So wird auch im N. T. Christo der Name ἀπόστολος (Hebr. 3, 1) beigelegt, wobei es doch offenbar nicht des Verf. Meinung war, dass Christus seiner Natur nach ein Apostel sei, wie die eigentlich so genannten es sind. Und doch hatte sich der Name Apostel für die ausgesandten Jünger Jesu ebenso sehr fixirt wie der Name Maleach für die dienenden Geister des Himmels.““

„„Weiter polemisirt Hofmann (Weiss. u. Erf.): „Und wie verhielte es sich, wenn die gegentheilige Behauptung Recht hätte, im N. T. mit der Benennung ἄγγελος κυρίου, was doch Uebersetzung ist von מלאך יהוה?“ wobei dann namentlich auf Matth. 1, 20; Luk. 2, 9; Act. 12, 7 verwiesen wird. Wir halten mit Hofmann den dort erschienenen ἄγγελος κυρίου nicht für den Logos, sondern für einen geschaffenen Engel, wenngleich Act. 7, 30 gesagt wird, dass ἄγγελος κυρίου dem Mose im feurigen Busch erschienen sei, doch offenbar derselbe, der Exod. 3, 2 מלאך יהוה genannt wird. Wir meinen allerdings, dass derselbe Ausdruck in Act. 7 eine andre Person bezeichne, als er an den drei andern N. Tl. Stellen bezeichnen könne, und halten uns dazu berechtigt, weil wir uns dort auf alttest. und hier auf specifisch neutest. Boden befinden. Der Maleach Jehovah nämlich, der καὶ ἐξοχήν so genannte, gehört durchaus nur dem A. T. an. Im N. T. tritt an seine Stelle Christus, der menschgewordene Gottessohn. Der Maleach Jehovah ist der werdende, Christus der gewordene Gottmensch, jener ist eine Vorausdarstellung der ewigen Heilsidee Gottes, dieser ist die Plerosis derselben. Mit der Menschwerdung Gottes in Christo hört Gott auf, als Maleach Jehovah zu erscheinen und zu wirken, denn er ist bleibend und leibhaftig eingegangen in den Menschen Jesus. Der Name, wenn er noch weiter gebraucht wird, kann also auch nicht mehr den Maleach Jehovah καὶ ἐξ. bezeichnen, er hat seine einzige, eminente Bestimmtheit, womit er im A. T. prägnirt war, verloren, ist wieder dem Gebiete der Allgemeinheit zurückgegeben, und ἄγγελος κυρίου ist wenn auch den Worten, doch nicht mehr dem Sinne nach dasselbe, was der Maleach Jehovah im A. T. war; es muss, da der Zusammenhang die Beziehung

auf den A. Tl. Meleach Jehovah nicht zulässt, ein geschaffenes Wesen sein. Anders verhält es sich aber mit Act. 7, 30; dort werden wir auf A. Tl. Boden, in den Kreis A. Tl. Anschauung zurück versetzt, dort muss also auch ἄγγελος κυρίου dasselbe bezeichnen, was מלאך יהוה in der hier angezogenen A. Tl. Originalstelle (Exod. 3, 2) bedeutet. — Ueber die von Steudel aus Exod. 23 und 32 f. entnommenen Einwendungen vgl. meine Auseinandersetzung in Tholuck's Anz. l. c. S. 108—112.““

„„Baumgarten macht noch folgende Einwendung: „Diejenigen, welche den Maleach Jehovah für den Logos halten, bedenken gewiss nicht, dass der Engel Jehovah's (Gen. 16) der ägyptischen Magd zuerst erschienen ist.“ Delitzsch (l. c. 289) hat ihm darauf seine eigenen Worte entgegengehalten (I, 1, S. 517): „Wir sehen daraus, dass die Offenbarung Jehovah's eine solche ist, durch welche auch die Heiden zum Glauben an Jehovah kommen.“ Wir antworten: „Der Maleach Jehovah ist der sichtbar in Menschengestalt erscheinende Bundesgott, erscheinend, um die göttliche Bundesthätigkeit darzustellen. Seine Wirksamkeit beschränkt sich auf das Haus und Geschlecht Abrahams, auf die Entwicklung des Bundes, den er mit Abram und seinem Samen gemacht. Er erscheint als solcher erst und kann erst erscheinen, nachdem dieser Bund geschlossen ist, und das ist erst im vorigen Kapitel geschehen. Dass er der Hagar zuerst erschien, hat also ganz einfach seinen Grund darin, dass die Flucht Hagar's die erste seitdem eintretende Thatsache war, welche eine Vermittlung Jehovah's nöthig machte; — dass er ihr überhaupt erschien, hat seine Begründung darin, dass Hagar zum Hause Abram's gehört und durch ihre Schwangerschaft zu Abram in das möglichst nächste Verhältniss getreten ist, dass auch der Same Abram's, den sie unter dem Herzen trägt, in die allgemeinen Beziehungen des Segens über Abram's Samen mit eingeschlossen ist; — und dass er grade als Maleach Jehovah erschien, erklärt sich daraus, dass unter allen sichtbaren Manifestationsweisen der Gottheit die in der Gestalt des Maleach-Jehovah sich kundgebende die herablassendste, menschlichste, schonendste ist.““

So argumentirte die erste Auflage dieser Schrift; die zweite hat folgende Retractation nachzubringen:

Das Grundgebrechen meiner frühern Untersuchung war dies, dass sich dieselbe fast ausschliesslich auf den Pentateuch beschränkte, und die Fassung der Lehre vom Engel des Herrn in den spätern alttestamentlichen so wie in den neutestamentlichen Büchern entweder gar nicht oder nur nebenbei berücksichtigte, — jedenfalls nicht ihre gleichberechtigte Stellung zur vollen Anwendung und allseitigen Würdigung kommen liess. Die Sache steht nämlich so, dass, wenn wir bloss das Auftreten des Maleach Jehovah im Pentateuche und in den historischen Büchern des alten Testamentes ins Auge fassen, beim Abwägen der Gründe für und gegen das entscheidende Uebergewicht auf Hengstenberg's Seite zu fallen scheint, zumal wenn wir, wie dies bei allen Vertheidigern dieser Ansicht der Fall ist, die Gründe nicht nach orientalischem sondern nach occidentalischem Gewichtsmaasse abwägen; — obwohl auch in diesen Büchern schon Data vorliegen, die nur mühsam und gezwungen sich dieser Ansicht einpassen lassen. Ganz anders liegt die Sache aber schon in den Schriften der spätern Propheten, namentlich Daniel's und Sacharjah's, wo der unbefangene, und durch eine aus dem Pentateuch einseitig entwickelte Theorie nicht voreingenommene Exeget gar bald zur Einsicht gelangen wird, dass diese Propheten den Engel des Herrn nicht mit Jehovah seiner Natur nach identisch gedacht haben können. Gehen wir nun vollends zum neuen Testament, so gehört ein grosses Maass der Selbstverblendung oder ein nicht geringes Maass von Unbedachtsamkeit dazu, um behaupten zu können, dass der hier so oft vorkommende ἄγγελος κυρίου der Logos, oder der offen-

bare Gott im Gegensatze zum verborgenen Gotte sein könne, — eine Schuld, die weder Hengstenberg, noch der Verfass. dieses sich aufgeladen haben, wohl aber J. P. Lange (pos. Dogmatik S. 588) wenigstens theilweise, wenn er sagt: „Kurtz hätte nicht so willkürlich den neutestamentlichen Engel des Herrn Matth. 1, 20 und Luc. 2, 9 von dem alttestamentlichen unterscheiden sollen. Denn der Engel der Verkündigung muss wohl vor Allem als der Engel (?) des werdenden (?) Gottmenschen betrachtet werden. In der Geschichte der Befreiung des Petrus (Act. 12, 7) wirkt der Engel des Herrn, weil dem Petrus nur ein Nachtbild (?) der rettenden Nähe Christi in seinem aufdämmernden Bewusstsein zu Theil wird.“

Halten wir nun dennoch, vermeintlich durch die pentateuchische Darstellung genöthigt, daran fest, dass der Maleach Jehovah der patriarchalischen und überhaupt vorprophetischen Geschichte der Logos oder der offenbare Gott und somit dem Wesen nach Jehovah selbst sei, so haben wir zwei verschiedene Kreise der Lehrauffassung in der heil. Schrift, und zwar verschieden nicht in dem Sinne, dass eine und dieselbe Sache von zwei verschiedenen Seiten aufgefasst und ausgebildet, sondern vielmehr in dem Sinne, dass ein und dieselbe Seite der Sache in zwiefacher, völlig unvereinbarer Weise dargestellt worden ist. Wir müssen demnach entweder einander widersprechende und ausschliessende Lehrbegriffe in der heil. Schrift anerkennen, oder unsre dem Pentateuch entnommene Anschauung vom Maleach-Jehovah muss auf Irrthum und Missverständniss beruhen. Dass wir zunächst hier und nicht dort das Missverständniss suchen, dazu nöthigt uns einerseits die Unzweideutigkeit der neutestamentlichen und prophetischen Stellen und andererseits die wohlbegründete Voraussetzung, dass wir bei den Propheten und neutestamentlichen Autoren eine klarere, tiefere und umfassendere Einsicht in die Natur und das Wesen der heilsgeschichtlichen Coefficienten zu erwarten haben, dass also, wenn irgendwo die Fassung zweifelhaft erscheint, wir die frühere Darstellung aus der spätern, und nicht umgekehrt, zu erklären und zu verstehen haben.

Es wäre doch in der That ein alle unsere wohlberechtigten Begriffe von der stetigen Fortentwicklung der heilsgeschichtlichen Erkenntniss in der heil. Schrift gradezu umkehrendes Verhältniss, wenn wirklich schon in den Anfängen der alttestamentlichen Geschichte ein so klares Bewusstsein von der Unterschiedenheit des verborgenen und offenbaren Gottes vorhanden gewesen, und sich dies Bewusstsein im alten Testament immer mehr verdunkelt hätte, bis es im neuen Testamente, d. h. in der Sonnenhöhe der heilsgeschichtlichen Offenbarung und Erkenntniss, ganz und gar verschwunden wäre, und zwar so sehr, dass die neutestamentlichen Autoren auch nicht einmal von ferne mehr eine Ahnung davon gehabt hätten, welche hochwichtige Stellung und Bedeutung dem ἄγγελος κυρίου im alten Testament angewiesen gewesen sei.

Dass das ἄγγελος κυρίου, sei es mit oder ohne Artikel, sprachlich völlig ein und dasselbe ist mit מלאך יהוה, (so wie das ἄγγελος τοῦ θεοῦ mit מלאך האלהים), würde völlig unzweifelhaft sein, wenn auch die LXX nicht als Mittelglied zwischen dem Hebräischen des alten und dem Griechischen des neuen Testamentes ständen. Hätten nun Matthäus und Lucas auch nur eine Ahnung davon gehabt, dass der Ausdruck ἄγγελος κυρίου im alten Testament immer den Sohn Gottes, der seitdem in Christo Mensch geworden, bezeichne, so würden sie diesen Ausdruck auch nicht ein einziges Mal, geschweige denn so oft, so unbedenklich und so ausschliesslich einem creatürlichen Engel haben beilegen können. (Vgl. Matth. 1, 20; 28, 2; Luc. 1, 11; 2, 9; Act. 5, 19; 8, 26; 12, 7; 12, 33; 27, 23; 10, 3.) Hengstenberg geht auf diese Schwierigkeit gar nicht ein; die von mir selbst früher versuchte Ausgleichung hat mir nie völlig genügt, jetzt muss ich sie geradezu als

nichtig bezeichnen. Ebenso wenig kann ich es jetzt gelten lassen, wenn ich früher wenigstens Act. 7, 30 als noch mit dem vermeintlichen alttest. Sprachgebrauch zusammenfallend retten wollte; denn selbst abgesehen davon, dass die von Lachmann u. Tischendorf an dieser Stelle restituirte Lesart ἄγγελος (statt ἄγγελος κυρίου) allen Anspruch darauf hat, für die richtige anerkannt zu werden, — so handelt es sich hier nicht darum, was der Verf. von Exod. 3, 2 sich unter seinem מלאך יהוה, sondern was Stephanus und Lucas sich unter dem ἄγγελος κυρίου gedacht haben, und das muss zunächst ihrem eigenen Sprachgebrauch entnommen werden. Wenn nun Lucas zehnmal von einem ἄγγελος κυρίου redet, und neunmal unzweifelhaft und unwidersprechlich damit einen geschaffenen Engel meint, so müssen wir annehmen, dass er auch das zehntemal einen geschaffenen Engel gemeint habe. — An J. P. Lange aber, der auch noch Matth. 1, 20 und Luc. 2, 9 von dem Logos verstanden wissen will, richte ich die Frage: wann er sich die Menschwerdung Gottes eintretend denke, ob im Momente der Empfängniss oder erst im Momente der Geburt Jesu, — und wenn er wider Erwarten Matth. 1, 20 und seiner Hypothese zu Liebe sich für Letzteres entscheiden sollte, — ob denn der ἄγγελος κυρίου (Luc. 2, 9), der den Hirten die schon geschehene Geburt Jesu verkündete, auch noch immer der werdende Gottmensch sein solle. Noch sonderbarer ist seine oben mitgetheilte Deutung von Act. 12, 7, über die wir uns aller weitern Erörterung entheben, und statt dessen lieber mit Delitzsch fortfahren (Gen. 255): „Warum soll denn der ἄγγελος κυρίου, welcher die Geburt Johannis des Täufers verkündigt, anderes Wesens sein, als der die Geburt Simsons? warum der ἄγγελος κυρίου, der Herodes Agrippa schlägt, dass er stirbt, anderes Wesens, als der das Heer Sanheribs in einer Nacht aufreibt? warum der ἄγγελος κυρίου, der Paulus in den Fesseln ermuthigt, anderes Wesens, als der die vertriebene Hagar tröstet?“

Doch bietet das neue Testament auch ausdrückliche Data dar, aus welchen hervorgeht, dass es sich unter dem alttest. Maleach Jehovah einen geschaffenen Engel gedacht habe. Es ist eine wiederholt ausgesprochene Ansicht der neutest. Autoren, dass das Gesetz διαταγὲις δι' ἀγγέλων, δι' ἀγγέλων λαληθεὶς sei (Act. 7, 53; Gal. 3, 19; Hebr. 2, 2). Dass hier geschaffene Engel gemeint sind, kann nicht in Zweifel gestellt werden. Diese Anschauung hat auch schon eine alttestamentliche Basis in Deut. 33, 2. Vgl. Psalm 68, 18. Es bleibt dabei allerdings feststehen, dass Jehovah herabfuhr mit Feuer auf den Berg Sinai (Exod. 19, 18), dass Gott alle diese Worte redete (20, 1), dass Gottes Stimme die Erde zu der Zeit bewegte (Hebr. 12, 26), — aber eben so sehr steht es auch fest, dass die Myriaden der Heiligen, welche nach Deut. 33, 2 die Folie seiner Herrlichkeit bildeten, nicht bloss als der Hofstaat Gottes auftraten, sondern als dienende Geister, durch deren Vermittelung das Gesetz verordnet (Gal. 3, 19) und das Wort Gottes geredet wurde (Hebr. 2, 2).

Wir sehen also, dass Gott nicht unmittelbar, nicht in eigener Person das Wort des Gesetzes redete, sondern, so zu sagen, sich des Mundes der Engel dazu bediente; — und wenn Stephanus von einem Engel vor Andern weiss (Act. 7, 38), der auf dem Sinai redete, so kann er dabei freilich nur an den Engel des Herrn gedacht haben; aber dass er ihn bloss ἄγγελος ohne nähere Bestimmung nennt, bezeugt hinlänglich, dass er dabei an einen eigentlichen, also geschaffenen Engel gedacht habe. Ein noch bestimmteres Zeugniss giebt Hebr. 2, 2, wo der hohe Vorrang des Evangeliums vor dem des Gesetzes daraus abgeleitet wird, dass dieses nur δι' ἀγγέλων, jenes aber διὰ τοῦ κυρίου verkündigt sei. Der ἄγγελος, der nach Stephanus mit Mose redete, kann also nicht der persönliche κύριος gewesen sein, sondern nur dessen Organ.

Einem ausdrücklichen Zeugnisse fast gleichwiegend ist auch Hebr. 13, 2, wo zur

Empfehlung der Gastfreiheit gesagt wird, dass Etliche ohne ihr Wissen Engel beherbergt haben. Dass der Verfasser dabei an den Besuch der drei Männer bei Ahraham im Hain Mamre gedacht habe (Gen. 18), wird allgemein angenommen. Hätte er nun einen von diesen drei Männern als Jehovah erkannt, so würde er an diesem Platze gewiss nicht unterlassen haben, es besonders hervorzuheben, dass die Gastfreiheit sogar so hoch begnadigt worden sei, den HErrn selbst bewirthen zu dürfen.

Doch wir verlassen das neue Testament, um das zu betrachten, was die alttest. Propheten über den engelischen Vermittler der göttlichen Offenbarungen aussagen, und wenden uns zunächst zu Daniel. Dass der in K. 10, 13. 21 und 12, 1 unter dem Namen Michael auftretende Engelfürst, der als הַשַּׂר הַגָּדוֹל, und als einer der הַשָּׂרִים הָרִאשֹׁנִים bezeichnet und als Beschützer des Volkes Israel gepriesen wird, dieselbe Stellung einnehme, die in den historischen Büchern (vgl. besonders Jos. 5, 13) dem Maleach Jehovah angewiesen ist, wird von Hengstenberg (Beitr. I, 165; Offb. I, 66. 612 ff.) mit trifftigen Gründen behauptet und von Hofmann nicht bestritten. Natürlich findet aber Hengstenberg auch in ihm den offenbaren Gott, den Logos des neuen Test., wieder, während Hofmann nur einen geschaffenen Engelfürsten in ihm anerkennen will. Dass Michael der Logos sei, wird jedoch schon dadurch widerlegt, dass Michael nicht der einzige שר גדול ist, dass er nur Einer von den vielen gleichberechtigten שרים ראשנים ist. Als ein zweiter dieser Engelfürsten (Erzengel) erscheint bei Dan. 8, 16; 9, 21 Gabriel. Tob. 12, 15 fügt noch den Raphael hinzu und 4 Esr. 4, 1 noch den Uriel, und die Apokalypse (8, 2) zählt sieben Engel, die vor Gott stehen, und wahrscheinlich mit den Danielischen Engelfürsten zu identificiren sind. J. P. Lange löst nun nach seiner Weise diese hehren Gestalten, die doch offenbar als selbständige und unterschiedliche Persönlichkeiten auftreten, in pure Ideen auf. Es seien, sagt er (Dogm. 589), „die nach den mehrfachen Erweisungen des menschwerdenden Christus vereinzelten Gestaltungen der reinen Grundgestalt des Jehova-Engels. Gabriel sei vorzugsweise als Vision des werdenden oder kommenden Welterlösers zu bezeichnen, Michael dagegen als Gestalt des werdenden oder kommenden Weltrichters, Raphael sei die Vision des kommenden heilenden Christus, Uriel die Vision des kommenden Welterleuchters.“ Allein solche spiritualistische Deutungen, so geistreich sie auch aussehen, können uns nicht irre machen. Wie wir nur einen Logos (als einheitliche Person) annehmen, so können wir, soll Michael als Engelfürst der Logos sein, auch nur einen Engelfürsten annehmen, während Daniel ihrer mehrere kennt.

Diese wesentliche Gleichstellung Michaels mit den übrigen Engelfürsten erhellt noch deutlicher aus K. 10, 13. 21 vgl. mit K. 11, 1. Michael ist der Fürst Israels (10, 21), der für das Volk Israel steht (12, 1). Nun giebt es auch noch einen andern (nicht namhaft gemachten) Engelfürsten, der in den Weltreichen waltet. Dieser Letztere verkündet dem Daniel (10, 13. 21), dass Niemand ihm beigestanden habe in dem Kampfe gegen den Fürsten des Perserreiches (wahrscheinlich einen bösen Dämon) als allein Michael; aber er sagt auch, dass er seinerseits wiederum dem Michael geholfen und ihn gestärkt habe (11, 1). Das lässt sich doch in der That schwer reimen, dass der Logos, der offenbare Gott, des Beistandes und der Stärkung von Seiten eines geschaffenen Engelfürsten bedurft habe. —

Eine eingehendere Beweisführung, dass bei dem Michael des Buches Daniel ebensowenig wie Judä Vs. 6 u. Offenb. 12, 7 an den Logos gedacht werden kann, trotz alle dem, was Hengstenberg Beitr. I, 166 ff. und Offenb. Joh. I, 611 ff.) dafür beigebracht hat, müssen wir uns hier versagen, um sie für einen passendern Ort unserer spätern Darstellung aufzubewahren.

Auch Sacharjah kennt den Engel des Herrn, aber dass er ihn nicht nur persönlich, sondern auch wesentlich von Jehovah verschieden und als ein ihm untergeordnetes, geschaffenes Wesen sich denkt, geht schon deutlich aus K. 1, 12 hervor. Was ferner Jes. 63, 9 von dem מַלְאַךְ פָּנָיו sagt, ruht auf Exod. 23, 32. 33, und muss von dort aus erklärt werden, da Jesaias selbst keine neuen Momente bringt, die für die eine oder die andere Auffassung entscheidend wären. Am meisten Anhalt scheint Mal. 3, 1 für die Hengstenberg'sche Anschauung zu bieten, indem hier der Messias als מַלְאַךְ הַבְּרִית bezeichnet wird. Aber dass der Engel des Bundes mit dem Engel des Herrn identisch zu nehmen sei, ist unbegründete Voraussetzung. Hätte Maleachi unter dem Maleach des Bundes den Maleach Jehovah gemeint, so würde er ihn auch wohl so genannt haben. Dieser Prophet, der überhaupt das Wort Maleach gern in seinem ersten und ursprünglichen Sinne (= Bote) gebraucht (K. 2, 7; 3, 1 im Anfange), bezeichnet hier den Messias als Boten und Mittler eines neuen Bundes im Gegensatze zu dem Knechte Gottes (K. 3, 22), dem Mittler des alten Bundes. — Bezeichnet aber überhaupt Maleach Jehovah den Logos, so liegt der Schwerpunkt des Ausdrucks nicht in dem Maleach, sondern in dem Jehovah, denn der Zusatz Jehovah giebt dem Maleach seine eigenthümliche und einzigartige Bestimmtheit. Grade dies allein entscheidende Jehovah fehlt aber in dem Ausdrucke des Propheten, und anstatt desselben steht ein andres Wort, welches dem Maleach eine Bestimmtheit giebt, die ihn mit Moses auf gleiche Linie setzt, denn dass auch Moses ein Bote (oder Mittler) des Bundes war, bedarf keines Beweises.

Das Auftreten des Jehovahengels in den historischen Büchern des A. T. können wir hier unberücksichtigt lassen, weil es dem in der Genesis, wovon unten weiter die Rede sein wird, völlig analog ist. Dagegen hat sein Auftreten in Exod. 23, 32. 33 einiges Eigenthümliche, das eine besondre Beleuchtung verdient. Nach Exod. 23, 20 begleitet das aus Aegypten wandernde Volk ein Engel (מלאך), den Jehovah bald darauf (Vs. 23) מַלְאָכִי nennt, und von dem Er sagt (Vs. 21): „Mein Name ist in ihm“ (שְׁמִי בְּקִרְבּוֹ). Dass dieser Engel derselbe sei, der uns in der patriarchalischen Geschichte so oft als Maleach Jehovah entgegentritt, liegt schon unzweifelhaft in der Bezeichnung מלאכי, und wird ausserdem noch durch Exod. 14, 19 bestätigt, wo er gradezu מלאך האלהים genannt wird. Wie in der Patriarchengeschichte wird auch Exod. 13, 21 u. ö. sein Thun als ein Thun Jehovahs bezeichnet. Daraus schliesst Hengstenberg, dass hier wie dort der Logos damit gemeint sei. Anders soll aber die Sache in Exod. 32, 33 liegen. Nach dem Vorfall mit dem goldenen Kalbe drohe Gott dem Volke, dass nicht mehr der Maleach Jehovah, der unerschaffene Logos, mitziehen solle, sondern ein untergeordneter, geschaffener Engel (32, 34); lasse sich aber später durch Mose's Bitten bewegen, doch wieder den unerschaffenen Engel mitziehen zu lassen (33, 15). Von zwei Engeln weiss aber der Text offenbar nichts. Es ist ein und derselbe Engel, der vor wie nach Moses Fürbitte mitziehen soll. Das ergiebt sich nicht nur daraus, dass dem angeblich niedern Engel nach Kap. 33, 2 ganz dieselbe Aufgabe gestellt ist, wie nach K. 23, 13 dem angeblich höhern Engel, sondern viel mehr noch und mit unabweisbarer Gewissheit daraus, dass Jehovah diesen angeblich niedern Engel in K. 32, 34 eben so מלאכי nennt, wie in K. 23, 23 den angeblich höhern Engel. Es kann ja auch ausserdem keine Frage sein, dass das מלאכי im Munde Jehovah's unbedingt und zweifellos ganz dasselbe ist, wie das מלאך יהוה im Munde des Erzählers. Wenn Hengstenberg diesem Argument dadurch zu entgehen sucht, dass er annimmt, im K. 32, 34 rede nicht Jehovah, wie doch ausdrücklich Vs. 33 gesagt ist, sondern der Maleach Jehovah, — und dann weiter Maleachi als den Maleach des Maleach Jehovah deutet, so ist das eine durch Nichts

zu rechtfertigende Willkür, und giebt zudem einen Sinn, den Hofmann mit Recht als einen unmöglichen bezeichnet (vgl. Schriftbew. I, 156 f.). — Die Schwierigkeit aber, dass Jehovah vor Mose's Fürbitte (33, 3) nicht selbst mitziehen will, also das שִׁמְי בְּקִרְבּוֹ, welches K. 23, 21 von den Engeln aussagte, zurücknehmen will, um das halsstarrige Volk nicht unterwegs vertilgen zu müssen, dann aber doch durch Mose's Intercession dazu bewogen wird, „sein Angesicht" wieder mitziehen zu lassen, (K. 33, 14) wodurch der begleitende Engel wieder zum מַלְאַךְ פָּנָיו (Jes. 63, 9) wird, ist schon von M. Baumgarten (theol. comm. I, 2 p. 109) im Allgemeinen genügend beleuchtet worden.

Wir kehren endlich zu dem Maleach-Jehovah der patriarchalischen Geschichte zurück. Wir haben schon oben zugestanden, dass hier wie noch in gleichem Maasse in den spätern historischen Büchern die Hengstenberg'sche Auffassung am meisten Anhalt hat. Es findet sich hier allerdings Manches, was, wenn es vereinzelt vom Gesammtcomplex der Schriftanschauung über den Jehovaengel, und ohne rückhaltslose Hingabe an die alt-orientalische Anschauungs-, Denk- und Redeweise betrachtet wird, nur so erklärlich zu sein scheint. Gehen wir indessen genauer ein, so finden wir doch auch hier schon manche Momente, die mit dieser Deutung schwer oder gar nicht vereinbar sind.

Dahin rechnen wir: 1) Das eigenthümliche Auftreten der drei Engel, die dem Abraham im Hain Mamre besuchen (Gen. 18, 19). Denn hier tritt nicht nur der Eine, der bei Abraham zurückbleibt, als Jehovah auf, sondern auch die beiden übrigen Engel (19, 1), welche nach Sodom ziehen, werden, sobald Loth sie als überirdische Wesen erkannt hat, von ihm mit dem Gottesnamen אֲדֹנָי angeredet, und zwar nicht einer von ihnen, sondern Beide zumal (19, 18), (grade so wie Abraham K. 18, 3 und der Erzähler selbst 18, 1), so dass Loth in der Gesammterscheinung Beider eine repräsentative Erscheinung Gottes erkannt haben muss. Und nicht nur dies, sondern auch sie selbst, obwohl sie Vs. 13 ausdrücklich gesagt haben: „Jehovah hat uns gesandt", reden Vs. 21 aus der Person Jehovah's heraus; wobei der Erzähler, ebenso wie Loth die Beiden als Einen angeredet hat, auch die Beiden als Einen, nämlich als Jehovah, der in ihnen zur Erscheinung kam, aufführt (Vs. 17, 21). Meine früher vorgebrachte Auskunft, dass der bei Abraham Zurückgebliebene (= der eigentliche Engel Jehovahs) unterdessen wieder zu den beiden andern Engeln gestossen sei, entbehrt alles Grundes in der Erzählung. Dass diese Auffassung eine so „abenteuerliche" sei, wie Hofmann sie schilt, kann ich zwar immer noch nicht finden; aber dass sie eine unberechtigte und willkürliche Annahme ist, ist mir seither um so klarer geworden. — 2) Die Behauptung, dass sich der Jehovahengel der Person nach von Jehovah unterscheide, aber dem Wesen und der Natur nach mit ihm identificire, hat Mancherlei gegen sich. Vielmehr findet offenbar beides statt: bald unterscheidet er sich sowohl der Person wie dem Wesen nach von Jehovah, und bald wiederum identificirt er sich nach beiden Beziehungen mit Jehovah. Es ist Willkür zu sagen: wenn der Jehovahengel von Jehovah als „Ich" redet, so identificirt er sich bloss mit Jehovah dem Wesen nach und nicht der Person nach; und ebenso willkürlich ist es, wenn man sein Reden von Jehovah in der dritten Person als eine Selbst-Unterscheidung bloss von der Person und nicht auch zugleich von der Natur Jehovah's geltend machen will. — 3) Grade der Wechsel des „Ich" und „Er" in den Reden des Jehovahengels zeugt gegen die Wesens-Identität dieses Engels mit Jehovah, denn bei ihr müsste man ein constantes „Ich" erwarten, während sich aus der Repräsentativ-Identität das „Ich" ebenso gut wie das „Er" erklären lässt. — 4) War sich der Erzähler eines so unendlich wichtigen und bedeutsamen Wesensunterschiedes zwischen dem Jehovahengel und den übrigen Engeln bewusst, so durfte er den Erstern nur entweder als Maleach Jehovah oder als Jehovah

ohne Weitres einführen, — nicht aber als Engel schlechthin, ohne alle nähere Bestimmung, wie es doch nicht nur Stephanus im N. T. (act. 7, 38 u. nach der richtigen Lesart auch Vs. 30), sondern auch Moses Num. 20, 16 thut, und zwar in einer Rede, wo sich die Unterschiedenheit dieses Engels von den eigentlichen Engeln gar nicht aus dem Zusammenhang erschliessen lassen konnte, und wo dem Mose doch Alles daran liegen musste, die Führung Israels durch den Engel so hoch wie nur möglich in Rechnung zu bringen. — 5) Es ist keinesweges ohne Bedeutung für unsre Frage, dass der Jehovahengel zuerst uns in der Geschichte der Hagar entgegentritt. Denn wäre er wirklich der Logos, der werdende Gottmensch, und eine erst aus dem Bunde Gottes mit Abraham resultirende Form persönlicher und wesentlicher Gotteserscheinung, so musste man erwarten, dass sein erstes Auftreten nicht der ägyptischen Magd, die mit ihrem Samen aus der Heilsgeschichte ausscheiden sollte, sondern einem Ereignisse zu Theil geworden wäre, das ganz direct und unmittelbar dem Bundeszwecke diente. Und da die Tendenz auf die Menschwerdung Gottes nicht erst mit der Auswahl Abrahams, sondern schon gleich nach dem Sündenfalle in die Heilsgeschichte eintritt, so hat Hofmann vollkommen Recht, zu fragen: „Sollte man denn nicht erwarten, dass vom Beginn der Heilsgeschichte und nicht erst von Abraham an die Gotteserscheinungen, insofern sie der Vorbereitung des Kommens Christi galten, als Erscheinungen des Maleach Jehovah erzählt würden?“ — 6) Endlich bleibt es auch unerklärt und unerklärlich, wie für eine persönliche und wesentliche Erscheinung des offenbaren Gottes der Name Maleach Jehovah aufkommen konnte. Es ist doch wahr, was Hofmann sagt, dass der מַלְאַךְ הַיְהוָה nach allen Sprachgesetzen nicht den König selbst, und der מלאך יהוה nicht Jehovah selbst, sondern beidemale einen unterschiedlichen und untergeordneten Boten des Königs oder Jehovah's bezeichnet, wie denn auch der „Engel Jesu“ in Apoc. 1, 1 u. 22, 16 nicht Jesus selbst, sondern nur einen von ihm gesandten Engel bezeichnet, trotzdem, dass dieser Engel gerade so spricht, als wäre er Jesus selbst (vgl. 22, 6. 12: *ἰδοὺ ἔρχομαι ταχὺ καὶ ὁ μισθός μου μετ' ἐμοῦ, ἀποδοῦναι ἑκάστῳ ὡς τὸ ἔργον αὐτοῦ ἔσται*).

Wir haben noch diejenigen Momente zu würdigen, welche zur Annahme der wesentlichen Gottheit des Jehovahengels unabweislich nöthigen sollen. Sie reduciren sich auf Folgendes: 1) Der Maleach Jehovah identificirt sich selbst mit Jehovah; 2) diejenigen, denen er erscheint, erkennen, nennen und ehren ihn als den wahrhaftigen Gott; 3) er selbst nimmt ohne allen Protest Opfer und Anbetung an und 4) die biblischen Erzähler nennen ihn häufig gradezu Jehovah.

Es ist schon wiederholt darauf hingewiesen, wie dies Alles seine Erklärung findet in dem lebendigen Bewusstsein, dass Jehovah in diesem Engel persönlich erscheine und aus ihm rede, — und dass, wenn eine solche Stellvertretung uns befremdlich ja undenkbar erscheint, unsere modern-occidentalisch-abstracte Anschauungsweise dies verschuldet, die sich so schwer in die concrete Anschauungs-, Denk- und Ausdrucksweise des Alterthums und besonders des Orients hineinzudenken vermag. Doch betrachten wir die angegebenen Momente näher. **Ad 1:** Auch die Propheten identificiren sich in gleicher Weise, wie vor Augen liegt, häufig genug mit Jehovah. Aber, sagt man, beim Jehovahengel ist dies Regel, bei den Propheten Ausnahme; dort geschieht es nur auf den Höhepunkten prophetischer Begeistrung, hier immer in nüchterner, affectloser Stimmung. Darauf ist zu antworten: Die affectvolle Begeistrung ist Sache eines Menschen, nicht eines Engels, und der Engel in Apoc. 22, 6. 12 sagt ohne allen Affect: *Ἰδοὺ, ἔρχομαι ταχύ* etc. Auch befindet sich der Engel immer auf der Höhe der Gottgemeinschaft, der Prophet nur in momentaner Erhebung über sich selbst und seine dermalige

Natur. Dann ist es aber auch nicht so ganz und gar an dem, dass solch ein Versetzen in die Person eines Andern nur im höchsten Affecte beim Propheten oder beim Menschen überhaupt statt finde. Delitzsch hat einige schlagende Beispiele solcher Versetzung aus den Profanscribenten nachgewiesen (Ilias 18, 170 redet Iris, die Botin der Juno, als wäre sie die Juno selbst; Ilias 4, 204 Talthybios, als wäre er der Sender selbst), die sich gewiss noch durch viele andere, auch aus Prosaikern und Historikern, zumal des Orients, vermehren liessen. — **Ad 2:** Auch hierfür bietet die Profangeschichtschreibung zahlreiche Analogien. Vgl. Delitzsch S. 253: „Bei Herodot 1, 212 ed. Gron. antwortet Tomyris dem Boten des Cyrus, als wäre er Cyrus selbst, bei Herod. 3, 14 Psammenit dem Boten des Cambyses, als wäre er Cambyses selbst, bei Xenoph. Cyrop. 3, 3, 56 ed. Zeune Cyrus dem Gesandten des Cyaxares, als hätte er diesen vor sich, ähnliche Beispiele vgl. Cyrop 5, 4, 25; Anab. 1, 4, 16.“ — **Ad 3:** Es ist Hochverrath, wenn ein Beamteter des Königs auf Rechte und Ehren, die nur dem Könige persönlich zustehen, Anspruch macht, oder auch solche nur annimmt, wo sie ungesucht ihm dargeboten werden. Aber es ist nicht Hochverrath, wenn er im Namen und Auftrag des Königs, als Repräsentant der Person des Königs, z. B. die Huldigung der Unterthanen entgegennimmt. Sie gilt dann eben nicht seiner Person, sondern der Person des Königs, die er für diesen Fall repräsentirt. So kann auch ein Engel אֲשֶׁר שֵׁם יְהוָה בְּקִרְבּוֹ (Exod. 23, 21) ohne Hochverrath an der göttlichen Majestät von Denjenigen Opfer und Anbetung annehmen, zu denen er als persönlicher Repräsentant Gottes gesandt ist. — **Ad 4:** Ist der Erzähler überzeugt, dass in diesem Boten Jehovah's Jehovah selbst zur Erscheinung gekommen sei, dass Jehovah aus ihm geredet und durch ihn gehandelt habe, so kann er auch nach der concreten Redeweise seiner Zeit und seines Volkes statt der Erscheinungsform den Erscheinungsgehalt hervorheben und namhaft machen.

Die voranstehenden Untersuchungen führen uns zu demselben Resultate, das Delitzsch (Genesis S. 256) also zusammenfasst: „Jehovah stellt sich in dem Maleach dar, aber mittelst eines endlichen, sichtbar werdenden Geistes und darum in einer auch für den, der auf einer niedrigern Stufe der Gottesgemeinschaft steht, erträglichern Weise. Auf der andern Seite halte man aber auch fest, dass Gott sich in diesem personlebendigen endlichen Geiste persönlich darstellt. Der Engel hat Jehovah nicht ausser sich, sondern in sich שמו בקרבו, d. i. er ist Träger und Organ der Selbstoffenbarung Gottes, denn der Name Jehovah's ist sein sich selbst bezeugendes und dadurch nennbar und erkennbar machendes Wesen. Das Verhältniss Jehovah's zum Maleach Jehovah ist weniger als eine Engelwerdung, mehr als eine Engelsendung; weniger als eine unio personalis, mehr als eine blos dynamische Vermittelung. Es ist analog der Gegenwart Gottes in den Propheten, ist aber nur ein Vorspiel der Gegenwart Gottes im menschgewordenen Sohne. Wie der Prophet seine Menschennatur, so hat der Maleach seine Engelnatur ganz in den Dienst des Gottes der Offenbarung gestellt, dass dieser durch sie rede und wirke. Da aber das Wesen des Engels ein rein geistiges und sündloses ist, so ist er eine viel transparentere Selbstdarstellung Gottes als der Prophet. Der Engel ist zwar nicht die blosse Erscheinungsform Gottes, aber beinahe nicht vielmehr als das, weil er sich der göttlichen Activität zum völlig selbstlosen Werkzeug begiebt und die Strahlen der göttlichen Herrlichkeit ungebrochen und ungetrübt durch sich durchlässt.“

Wir haben schliesslich noch zwei Fragen zu beantworten. Erstens: Ist der Maleach Jehovah durch die ganze Heilsgeschichte hindurch ein und dieselbe engelische Person, oder ist er je für jeden besondern Fall seines Auftretens zwar eine jedesmal bestimmte, aber nicht die ein für alle mal bestimmte Person? Die Grammatik lässt beides zu, auch das

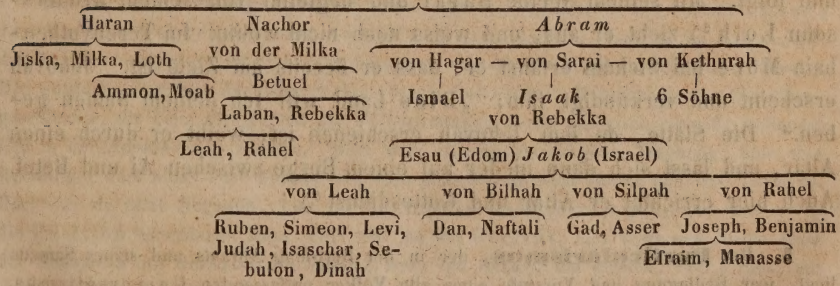
Lexikon. Da nemlich מלאך nicht Personenname, sondern Amtsname ist, so braucht מלאך יהוה auch nicht immer ein- und dieselbe Person zu bezeichnen, sondern nur je die Person, die mit dem durch den Status constr. näher bestimmten Amte betraut ist, nämlich mit dem Amte, die persönliche Gegenwart Jehovah's zu repräsentiren. Die Frage kann also nicht aus den Worten, sondern muss aus der Geschichte beantwortet werden. Erfahren wir nun aus Daniel 10, 21 u. 12, 1, dass unter den Engelfürsten Einer mit Namen Michael insonderheit der Fürst Israels ist, der im Dienste und Auftrage Gottes insonderheit über Israels Geschichte wacht und waltet, und nimmt andrerseits dieser Michael offenbar dieselbe Stellung und Bedeutung ein, die in den frühern biblischen Büchern dem Maleach Jehovah angewiesen ist, so liegt die Annahme Hofmann's (Schriftbew. I, 33) nahe, dass wenigstens da, wo der Jehovahengel im speciellen Dienste der Geschichte Abrahams und seines erwählten Samens auftritt, an diesen einen Engel zu denken sei. Wenn aber auch andern ausserhalb des erwählten Samens stehenden Personen eine Gott repräsentirende Engelsendung zu Theil wird, wie z. B. der Hagar und dem Loth, so fällt diese Wahrscheinlichkeit weg.

Die zweite Frage ist die: ob die Erscheinung Gottes in dem Maleach Jehovah die einzige Form der Theophanie in der Geschichte des alten Bundes sei, oder ob auch persönliche Gotteserscheinungen noch in andrer, nicht durch eine Engelsendung vermittelter und repräsentirter Weise auftreten. Hofmann (Schriftbew. I, 331) entscheidet sich für das Erste. Er sagt: Wenn wir sehen, wie es späterhin immer, wo von Gotteserscheinungen berichtet wird, abwechselnd und mit gleicher Geltung וַיֵּרָא יְהוָה und וירא מלאך יהוה heisst, so dürfen wir nicht nur, sondern müssen von dieser Wahrnehmung einen alle Gotteserscheinungen umfassenden Gebrauch machen." Diese Schlussfolgrung scheint uns, insofern ihr unbedingte Nöthigung zugeschrieben wird, doch etwas voreilig zu sein. Nichts desto weniger sind wir ebenfalls geneigt, jede Gotteserscheinung, die in das Gebiet des wachen, sinnlichen Bewusstseins fällt, wie namentlich Gen. 12, 7 und 17, 1 als ein Auftreten des Jehovahengels anzusehen. Wir möchten diese Vermuthung nur anders begründen als Hofmann. Sie wird uns nämlich wahrscheinlich durch Folgendes: 1. Seit dem Sündenfalle ist der Mensch der ursprünglichen Gottesgemeinschaft so sehr entfremdet, dass er zum unmittelbaren Gottesschauen nicht mehr befähigt ist. *Βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι* (1 Cor. 13, 12). Solche *ἔσοπτρα ἐν αἰνίγματι* sind in der patriarchalischen Geschichte der Engel des Herrn, die Vision, das Traumgesicht, das Symbol, und das Wort Gottes, sei es in äusserer Hörbarkeit als Stimme vom Himmel, oder als innre Einsprache. — 2. Bei der besonders wichtigen Stellung, die dem Engel Jehovah's in der ganzen alten Bundesgeschichte angewiesen ist, ist es wahrscheinlich, dass auch die erste sichtbare Kundgebung des Bundesgottes (Gen. 12, 7; — nach Act. 7, 2 würde Gen. 12, 1 schon dahin gehören) schon in dieser später so constanten Form der Theophanie auftrat. — 3. Das äussere Ansehen des Jehovahengels haben wir uns als das eines gewöhnlichen Menschen zu denken, denn diejenigen, denen seine Erscheinung zum erstenmale zu Theil wird, halten ihn anfangs für einen gewöhnlichen Menschen; (Gen. 16, 8; 19, 2; Jos. 5, 13; Richt. 6, 13; 13, 6. 8. 15) und erkennen erst später seine himmlische Herkunft. Anders Abraham in Gen. 18, 3. Schon gleich beim ersten Anblick der hehren Gäste erkennt und begrüsst er Jehovah in ihnen. Die Erscheinung ist ihm also nicht mehr eine fremde; er muss schon früher Bekanntschaft mit ihr gemacht haben, und wahrscheinlich geschah dies Gen. 12, 7.

Erkennen wir nun in dem Maleach Jehovah ein geschaffenes Wesen, in welchem Jehovah's persönliche Gegenwart auf eine für die sinnliche Wahrnehmung des Menschen

fassbare Weise sich kund giebt und durch welchen seine bundesmässige Mitwirkung in und an der vorbereitenden Heilsgeschichte vermittelt wird, so entsteht die Frage, in welche Beziehung wir diese Form der Gottesoffenbarung zu jener, welche den Gipfelpunkt aller Gottesoffenbarung darstellt, nämlich zur Menschwerdung Gottes in Christo zu stellen haben? Wir meinen, dass dem Maleach-Jehovah auch in der Fassung, die wir jetzt als die allein richtige erkannt haben, die Geltung eines Vorbildes auf die Menschwerdung zukomme. Das Ziel der vorbereitenden Heilsgeschichte ist die Menschwerdung, und der Trieb zu diesem Ziele ist von Anfang an in der Heilsgeschichte wirksam, weil von Anfang an durch Gott in dieselbe hineingelegt. Ein Zeugniss von dsr Lebenskraft dieses Triebes, eine Bürgschaft dafür, dass es Gott damit Ernst sei, ist das Erscheinen Gottes im Engel des Herrn. Noch ist die Entwicklung der Heilsgeschichte nicht so weit fortgeschritten, dass Gott in einem Menschen selbst sich verleiblichen kann, denn der Mensch, in dem allein dies Wunder der Gnade vor sich gehen kann, ist noch nicht da, und kann noch nicht da sein. In vorübergehender, d. h. doch wohl in illusorischer, Menschengestalt zu erscheinen, würde dem hohen Ernst der Sache, um die es sich handelt, nicht entsprechen. Eine Gestalt, die Gott sich behufs momentanen Eintretens in die sinnliche Wahrnehmbarkeit schafft, würde man sich als etwas Wirkliches und somit als etwas Bleibendes zu denken haben, zumal wenn diese Erscheinungsform dem Gebiete der persönlichen Creatürlichkeit angehört. Darum, scheint es, wählte Gott ein Individuum aus der heiligen Geisterwelt der Engel, um in ihm zur Erscheinung zu kommen. Der Jehovahengel ist eine Vorausdarstellung der Menschwerdung Gottes, aber nicht Gott selbst nimmt unmittelbar menschliche Gestalt an, sondern der Engel, in dem Er erscheint, nimmt menschliche Gestalt an, und kann es, weil ihm schon eine leibliche Gestalt zukommt, die entweder an und für sich schon der menschlichen Gestalt analog ist, oder doch nicht eine so starre ist, dass sie nicht derselben sich annähren könnte.

Zusatz. Zur leichtern Uebersicht schicken wir der Geschichte dieses Zeitraums eine genealogische Darstellung der bezüglichen Familienverhältnisse voraus:



Erster Cyclus der Familiengeschichte.

Abraham.

Abrams Berufung und Einwandrung.

§ 51. (Gen. 12, 1—9). — Abram, der Sohn Terachs, nach den erhaltenen Familiengenealogien der zehnte in der Reihe der Patriarchen seit der Fluth, war es, den der Herr erwählt hatte zu einem neuen Anfänger der Heilsentwicklung [1]). In seinem 75. Lebensjahre [2]) wird ihm seine Berufung zu Theil. Sie umschliesst eine Negation des Alten und eine Position des Neuen: Die Fordrung, sich loszureissen von Vaterland und Freundschaft und zu entsagen all den Interessen, die ihn, den Kinderlosen, an den Volks- und Familienverband knüpften [3]), — und die Verheissung, dass statt der alten, gemeinsamen Heimath, die er verliess, ihm eine neue, eigne Heimath zu Theil werden, dass statt der Vortheile, welche die Verbindung mit den Seitenlinien seiner Verwandtschaft ihm zu gewähren versprach, er selbst zu einem grossen Volke werden und von ihm aus Segen und Heil über alle Völker kommen solle [4]). An die Stelle der Natur tritt nach allen Beziehungen die Gnade, denn der Bund, der durch die Berufung eingeleitet werden soll, ist ein Gnadenbund; — Nichts soll Abram von der Natur, Alles von der Gnade zu erwarten haben. Und der Verheissung Gottes entspricht sein Glaube, der göttlichen Fordrung sein Gehorsam: er glaubt, entsagt und folgt. Mit seinem Weibe Sarai und begleitet von seinem Brudersohn Loth [5]) zieht er aus, und weiss noch nicht wohin. Im Terebynthenhain More bei Sichem erfährt er, dass er bereits am Ziele ist. Jehovah erscheint und verkündigt ihm: „Dies Land will Ich deinem Samen geben.“ Die Stätte, da ihm Jehovah erschienen ist, weiht er durch einen Altar, und lässt sich dann nieder auf einem Berge zwischen Ai und Betel. Auch hier errichtet er Altar und Gottesdienst [6]).

1. Der **Particularismus**, der in der Berufung Abrams und seines Samens liegt, war Bedingung und Vorstufe eines alle Völker umfassenden Universalismus. Eine Bevorzugung war es, aber eine solche, die mit der Fordrung der Entsagung und Selbstverleugnung anfing, die im weitern Verlauf eine Strenge der Zucht und Bevormundung, eine Unnachsichtlichkeit der Strafen und Gerichte entfalten musste, wie sie bei keinem andern Volke gefordert zu werden brauchte; — sie legte ein Joch auf den Hals des auserwählten Volkes, wie es jedem andern Volke unleidlich und unerträglich gewesen wäre; sie forderte eine Disposition des Charakters, die nicht Jedermanns Ding ist. — Zudem erwählte Gott in Abram ein Volk, das nicht vorhanden war, das Er erst durch

die Kraft seiner Allmacht παρὰ φύσιν aus unfruchtbarem, erstorbenem Leibe ins Dasein rufen musste.

2. Es ist von Alters her streitig gewesen, ob die Berufung und Auswandrung Abrams noch bei Lebzeiten Terach's, oder erst nach dessen Tode statt fand. Im letztern Falle muss Abram's Geburtsjahr mit dem 130. Lebensjahr Terach's zusammenfallen. Die Angabe im K. 11, 26, dass Terach 70 Jahre alt den Abram, Nachor und Charran zeugete, muss dann so verstanden werden, dass Terachs ältester Sohn ihm im 70. Lebensjahre geboren wurde, und angenommen werden, dass Abram der jüngste Sohn war und 60 Jahre später geboren wurde. — Aber die Angabe im K. 11, 26 kann (ebenso wie die im K. 5, 32), weil sie dem chronologischen Interesse dient, nur auf Abram, den erstgenannten der drei Söhne, in dessen Geschichte der chronologische Faden fortgeführt wird, sich beziehen, wobei es unentschieden bleiben muss, welcher der drei Söhne der älteste war. Da nun Terach im Alter von 205 Jahren starb (11, 32) und Abram in seinem 75. Jahre auszog, so fällt dies letzte Datum 60 Jahre vor Terachs Tod, also ins 130. Jahr seines Lebens. Trotz dieser unzweideutigen Angaben hat man aber häufig den Auszug Abrams in das Todesjahr Terach's gesetzt, weil man mit Verkennung der historiographischen Manier der Genesis meinte, da der Tod Terach's unmittelbar vor der Auswandrung Abrams berichtet werde, müsse er auch der Zeit nach dahin fallen. Schon der Samaritaner setzt darum in K. 11, 32 das Alter Terach's statt auf 205 auf 145 Jahre, und Stephanus sagt ausdrücklich in seiner Rede Act. 7, 4, dass Abraham nach seines Vaters Tode ausgezogen sei. Die willkürliche Textesändrung des Samaritaners verdient hier so wenig wie anderswo Berücksichtigung, und die Aussage des Stephanus kann uns bloss als Zeugniss der damals unter den Juden herrschenden Auffassungsweise gelten. Durch des Letztern Autorität indess haben viele Chronologen (Usher, Frank etc.) und Ausleger sich gebunden geglaubt. Auch an unglücklichen Vereinigungsversuchen beider Ansichten hat es nicht gefehlt. Vgl. überhaupt Kanne, bibl. Unters. I, 8 ff.; Ranke, Unters. I, 198 ff.; Tiele, Chronol. 28 ff.; Reinke, Beitr. z. Erkl. d. alt. Test. Münst. 1851. S. 86 ff. etc. Nach den chronologischen Daten des Originals fällt Abrams Berufung oder Terach's 145. Lebensjahr in's Jahr d. Welt 2021, ins J. 365 nach der Fluth.

3. Die **Fordrung** Jehovah's an Abram: „Gehe aus deinem Lande von deinem Geburtsort und von dem Hause deines Vaters in ein Land, das Ich dir zeigen werde" hat ein doppeltes, ein objectives und ein subjectives Moment. Die göttliche Negation der ungöttlichen (weil Gott-losen) Entwicklung im Menschengeschlechte, die beim Strafgericht der Völkertrennung zuerst energisch eingriff, vollendet sich in der Aussondrung Abrams. Dort war es eine erzwungene Trennung, hier eine freiwillige; dort bloss That Gottes, hier eine gemeinsame That Gottes und des Menschen. Dort war sie reine Negation, hier ist die Negation schon so weit gediehen, dass sie in die Position umschlagen kann; dort war sie ein Gericht, hier zeigt sich schon, dass der Endzweck des Gerichtes die Gnade war, die richtet, um segnen, und trennt, um einen zu können. Als Anfänger einer durchaus neuen Ordnung der Dinge musste Abram aus der Gemeinschaft des Alten hinaustreten, er musste aus seinem Volks- und Familienzusammenhange herausgerissen werden; denn auch abgesehen davon, dass dieser Zusammenhang wegen des schon in seine nächste Umgebung eingerissenen Götzendienstes (Jos. 24, 2. 14) für ihn gefährlich sein konnte, würde er innerhalb desselben doch immer nur ein gleichgestelltes Glied in der Kette, ein Stammfürst und Nomadenhaupt neben den andern gewesen sein. Die Bande dieser Gemeinschaft würden seine eigenthümliche religiöse und politische Entwicklung gedrückt, gehemmt und zurückgehalten haben; sie wür-

den ihn oder seine Nachkommen über kurz oder lang auf das Gebiet natürlicher und heidnischer Volksentwicklung zurückgezogen haben. — Das subjective Moment der Fordrung ist die Prüfung und Bewährung des Glaubensgehorsams in Entsagung und Selbstverleugnung, in Hoffen und Harren. Das sollte und musste der eigenthümliche Volks- und Nationalcharakter des Bundesvolkes werden, und darum auch schon im Charakter des Stammvaters eine entschiedene vorbildliche Gestaltung gewinnen.

4. Die **Verheissung**, die dem Abraham gegeben wurde (vgl. Hengstenberg, Christol. I, 53 ff.; Sack, Apologet. 2. A. S. 267 f.; Hofmann, Weiss. I, 97), lautete: „Ich will dich machen zum grossen Volke, und Ich will dich segnen und gross machen deinen Namen, und du sollst ein Segen sein. Ich will segnen, die dich segnen, und fluchen Denen, die dir fluchen, und es sollen gesegnet werden in dir alle Geschlechter der Erde.“ Dieser Segen ist die Wiederaufnahme, Fortsetzung und Weiterentfaltung des Segens über Abram's Ahnherrn Sem in Gen. 9, 26. 27 (vgl. § 28). Wie die Knechtschaft, zu der dort Kanaan verurtheilt wurde, in dem Worte: „Dies Land will Ich deinem Samen geben“, wieder aufgenommen ist, jedoch nur unter dem Gesichtspunkte des Segens für Abram, nicht mehr unter dem des Fluches für Kanaan, — so ist auch die Verheissung, dass Jafet in Sem's Hütten Jehovah und dessen Heil finden solle, wieder aufgenommen in dem Worte: „In dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter der Erde“, jedoch nicht mehr beschränkt allein auf Jafet's Nachkommen, sondern ausgedehnt auf alle Völker, die sich des Segens aus Abrams Samen nicht weigern. — Die Folie unsres Segens ist die Kinderlosigkeit Abrams, die natürliche Unfruchtbarkeit seines Weibes. Die ganze überschwengliche Fülle des Segens beruht auf einer physischen Unmöglichkeit. Aus Sarai's erstorbenem Mutterleibe kann nur durch ein Wunder der Allmacht eine reiche Nachkommenschaft hervorgerufen werden. Dadurch schon ist die ganze Entwicklung, die hier beginnen soll, der Sphäre der blossen Natur enthoben und in's Gebiet der Gnade gestellt. Vom engsten Particularismus geht die Verheissung aus, und sich immer mehr steigernd gelangt sie in ihrer Spitze zum weitesten Universalismus: Von Abram, dem Erwählten und Gesegneten, soll Segen und Heil ausgehen über das ganze Menschengeschlecht. Grund und Ziel seiner Erwählung, Anfang und Ende der neuen mit ihm beginnenden Geschichte schliessen hier in der Weissagung zusammen. Der Segen nun, der von Abram auf alle Völker übergehen soll, kann kein andrer sein als der, welcher dem Abram und seinem Samen selbst zuvor zu Theil geworden ist: die Erkenntniss, Gemeinschaft und Liebe des wahren, einigen Gottes und alle Heilsgüter, die aus dieser Quelle fliessen. Fragt man, ob hier eine messianische Verheissung vorliege, so muss diese Frage eben so entschieden verneint werden, wenn man dem strengen Wortlaute nach nur diejenige eine messianische Weissagung nennt, der das Bewusstsein von einem zukünftigen persönlichen Messias innewohnt, — als sie bejaht werden muss, wenn man jegliche Beziehung auf das zukünftige Heil auch ohne die Erkenntniss eines persönlichen Heilbringers messianisch nennen will. Denn nichts ist gewisser, als dass diese Verheissung noch gar keine Andeutung enthält, welche diese Erkenntniss hätte erwecken können. Abrahams Same, d. i. das Volk, das von Abraham abstammt, in seiner Totalität und Einheit gedacht, ist der Heilsträger und Heilsvermittler. Wenn Hengstenberg l. c. S. 57 dies zwar zugesteht, aber dennoch es mehr als wahrscheinlich findet, dass dem Abraham diese Unbestimmtheit des Segens durch anderweitige in der geschichtlichen Ueberlieferung nicht aufbewahrte Offenbarungen zur klaren Bestimmtheit erhoben worden sei, so ist dies eine nicht nur völlig grundlose, sondern auch völlig unzulässige Hypothese. Die ganze Heilserwartung der Patriarchen

war noch gebunden in der Erwartung einer Entfaltung des Einen zum grossen Volke; erst nachdem diese Entfaltung zur Vielheit sich eventuel auseinander gelegt hatte, konnte die bis dahin darin gebundene Heilserwartung sich zur Erwartung eines persönlichen Messias concentriren und fortbilden. Eine genauere und eingehende Beweisführung dieses Satzes vgl. unten bei § 94, 3. Aus dem engen Verhältnisse, in welchem Abraham nach Gen. 18, 17 zu Gott stand, liesse sich mit gleichem Rechte eine göttliche Belehrung über alle möglichen religiösen Geheimnisse ableiten, und das Wort des Erlösers Joh. 8, 56: „Abraham ward froh, dass er meinen Tag sehen sollte; und er sahe ihn und freute sich" ist vom neutest. Bewusstsein aus gesprochen. Das was dem Abraham verheissen ist, war Gegenstand seiner Freude und seiner Sehnsucht. Christus aber nennt den Tag der Erfüllung und Verwirklichung dieser Verheissung, den Abraham im Geiste sah und im Glauben gegenwärtig hatte, seinen Tag. — Delitzsch S. 261 sagt treffend, und mit unsrer Auffassung übereinstimmend: „Das Heil wird also von Jehovah durch Vermittelung Abrahams ausgehen, — so weit ist die Heilsverheissung bis jetzt fortgeschritten. Sie lautet schon gottmenschlich, aber die menschliche Seite weist noch unbestimmt auf ein זֶרַע, welches gattungsbegrifflich und persönlich gedeutet werden konnte. Der eigentliche Stützpunkt der Hoffnung ist die göttliche Seite der Heilsverheissung: Jehovah wird sich des Samens Abrahams bedienen, um das Heil der Menschheit zu wirken. Dass Er den Samen Abrahams menschwerdend annehmen wird, ist noch lange nicht offenbar." — Wenn also diese zweite Fundamentalweissagung mit jener ersten in Gen. 3, 15 noch auf derselben Basis unbestimmter Allgemeinheit steht, so ist doch der Fortschritt, der von der einen zur andern gemacht ist, nicht zu verkennen. Er erweist sich einerseits darin, dass dort das Heil noch vom ganzen Menschengeschlechte erwartet wird, hier aber schon die Erwartung auf Abrahams Samen beschränkt wird, und andrerseits darin, dass dort die Erwartung bloss als Negation des Unheils, hier aber bereits schon als Position des Heils auftritt.

Auf Missverstand beruht es, wenn W. Reuter (in H. Reuter's Repertor. 1846 S. 122) meint: „Wenn das neutestamentliche Wort: Liebet eure Feinde, segnet die euch fluchen etc. ein Wort objectiver Offenbarung sei, so könne das Wort Jehovah's: Ich will verfluchen, die dich verfluchen, etc. nicht in gleichem Sinne für eine Offenbarung angesehen werden." Beide Worte sind ganz incomparabel. Es waltet hier nicht einmal wie so häufig anderwärts der disparate Standpunkt des alten und des neuen Testamentes (wie etwa zwischen 2 Kön. 1, 10 und Luc. 9, 54 ff.) ob, sondern nur der disparate Standpunkt Gottes als des gerechten, heiligen Richters und Vergelters einerseits, und des Menschen als des Gnade und Vergebung bedürfenden Sünders andrerseits, der, weil ihm Vergebung und Gnade widerfahren ist, wiederum unbedingt vergebende Liebe gegen seinen persönlichen Beleidiger soll walten lassen, — und dieser Standpunkt bleibt begreiflich im alten wie im neuen Testament völlig disparat. Im N. T. heisst es noch ebenso schroff und entschieden (Hebr. 10, 30) wie im A. T. (Deut. 32, 35 f.): „Die Rache ist mein, Ich will vergelten, spricht der Herr," und für den Standpunkt des Richters gilt im alten wie im neuen Testamente unverändert die Richtschnur: „Auge um Auge, Zahn um Zahn." — Zudem handelt es sich hier nicht um Abraham als einzelnes Individuum, sondern um Abraham als Repräsentanten des erwählten Volkes, als Träger der göttlichen Heilsentwicklung, — die Abraham Fluchenden sind also nicht Abrahams persönliche Feinde, sondern die Feinde und Störer der göttlichen Heilsentwicklung; sie sind solche, die in Abraham und seinem Samen nicht sowohl die Person hassen, sondern den Beruf, die Aufgabe, die Stellung, die Gott ihm den Völkern gegenüber angewiesen hat. Es ist also in dem

Fluchworte Gottes die göttliche Nemesis in der Weltgeschichte verbürgt, die de Fluch, welchen die Völker und Reiche der Welt über das erwählte Volk bringen wollen, auf sie selbst endlich zurückwirft. Und die ganze Geschichte Israels und seiner Collisionen mit andern Völkern zeigt, wie ernstlich es Gott mit diesem Fluche gemeint und wie buchstäblich strenge Er Wort gehalten hat. Aegypter, Amalekiter, Edomiter, Moabiter, Ammoniter, Syrer und Assyrer, Chaldäer, Perser, Griechen und Römer sind der Reihe nach diesem göttlichen Fluche erlegen. — Sollte man übrigens meinen, in diesem göttlichen Fluchworte liege für Abraham und seine Nachkommen Anlass und Aufforderung zu Hass, Rache und Fluch gegen die Heiden, so ist grade das Gegentheil wahr, denn indem Gott spricht: „Mein ist die Rache und die Vergeltung," entreisst Er sie dem Abraham, und indem er hinzufügt: „Du sollst ein Segen sein, und in dir sollen gesegnet sein alle Völker," zeigt Er ihm deutlich genug, dass Segnen und nicht Fluchen sein Beruf ist.

5. Das **Loth's Anschluss** an Abrams Auswandrung nicht göttlich beabsichtigt und — berechtigt war, geht zur Genüge aus der weitern Entwicklung hervor; dass aber dieser Anschluss geduldet wurde, mag allerdings eine göttliche Connivenz gegen Abrahams natürliche Anhänglichkeit an seine Familie bekunden.

6. Wir schliessen noch einige Erläutrungen über die hier erwähnten Lokalitäten an. Der Zug der Einwandrer ging jedenfalls durch die Ebene Jesreel, die offene Pforte des Landes (§ 40, 2) und erstieg dann das efraimitische Hochland. **Sichem** (שְׁכֶם, jetzt Nâbulus) liegt in dem herrlichen, überaus furchtbaren Hochthale zwischen den Bergen Ebal und Garizim. Im S. schliesst sich an dies Thal die breite Ebene el-Mekhna an, die noch jetzt durch ihren Namen (=Lagerstätte) an die Zeiten der pilgernden Patriarchen erinnert. Robinson, der durch die Mekhnah in das Thal von Sichem eindrang, schildert es uns als eine der reizendsten Partien Palästina's. „Plötzlich senkt sich das Land (sagt er III, 315) in ein nach W. laufendes Thal, mit einem Boden von reicher, schwarzer, vegetabilischer Dammerde, und eine Aussicht über üppiges und fast unvergleichliches Grün eröffnete sich plötzlich vor unsern Blicken. Das ganze Thal war voll von Gemüse und Obstgärten mit allen Arten von Früchten, bewässert mit mehrern Quellen, welche in verschiedenen Theilen entspringen und in erfrischenden Strömen westwärts fliessen. Dieser herrliche Anblick kam so plötzlich über uns wie eine Scene feenartiger Bezaubrung. Wir sahen nichts damit zu Vergleichendes in ganz Palästina." Solch ein Anblick war also der erste Blick Abrams in das Land seines Berufes. — Der Hain More, in dem sich Abram niederliess, hatte wahrscheinlich seinen Namen von dem kanaanitischen Besitzer der Gegend. Nomadisches Interesse veranlasste Abram weiter nach Süden zu ziehen. **Betel** hiess ursprünglich Lus (לוּז) Richt. 1, 23; Jos. 18, 13; u. wird nur per prolepsin hier Betel (בֵּית־אֵל vgl. § 75) genannt. Robinson identificirt Betel mit den Ruinen beim Flecken Makhrûn, vom Volke Beitîn genannt, 5 Meilen südlich von Sichem, 2 Meilen nördlich von Jerusalem, am Anfange eines Thales, das in den Wady Kelt (§ 40, 4) mündet (Rob. II, 341 ff.). Für die Identität spricht mit Entschiedenheit sowohl die Lage als auch besonders die Gleichheit der Namen (denn die arabische Endung în für die hebräische el ist eine ganz gewöhnliche Vertauschung), und neuerdings ist sie durch die Auffindung des alten Ai (עַי) gänzlich ausser Zweifel gesetzt. Robinsons Bemühungen nämlich, von **Ai**, welches nach Jos. 7, 2 ff.; 8, 1 ff. in nicht zu grosser Entfernung östlich von Betel lag, eine Spur zu finden, waren fruchtlos, doch vermuthet er es in einer namenlosen Ruine, ½ St. südöstlich von Beitîn, nahe beim Dorfe Deir Divân (II, 331 f., 563 ff.). Krafft und Strauss hingegen (vgl. Krafft, Topogr. von Jerus. S. IX und

Strauss, Sinai und Golgatha 2. Aufl. S. 365) fanden nicht ganz eine Stunde östlich von Dscheba (Gibeah Saul's), also ungefähr 2 St. östlich von Beitîn, auf einer Anhöhe über dem Abhange des abschüssigen Wady es-Suweinît, Ruinen, welche noch jetzt bei den Arabern den Namen Medinet-Chai führen (Krafft), in welchen sie mit Recht die Spuren des alten Ai wieder erkannten. Strauss sagt: „Der Berg, auf dem Gibeah liegt, senkt sich an der östlichen Seite der Stadt und läuft dann in eine Hochebene aus, welche sich weit nach Osten erstreckt. Nach einer kleinen Senkung folgt eine halbe Stunde entfernt eine hügelige Erhebung, auf der wir die Ruinen von Medinet-Gai, Ai, entdeckten; eine bedeutende Anzahl von Trümmern mit einer kreisförmigen Ringmauer, während südlich das Thal Farah, nördlich das Thal Suweinît (welche sich ½ St. weiter östlich vereinigen) mit steilen abschüssigen Felswänden den Ort schützen." Wie trefflich diese Lage zu den Angaben des A. T., namentlich auch zu dem Feldzuge Josua's gegen Ai passt, wird sich später zeigen. Solchen Zeugnissen gegenüber kann die scharfsinnig, sorgfältig und an sich plausibel durchgeführte Hypothese von Thenius (in Käuffer's bibl. Stud. II, S. 129 ff., auch Keil Comm. z. d. Kön. S. 325 f. und z. B. Josua S. 112 f. hat ihr unbedingte Anerkennung gezollt), welche Betel mit dem Flecken Sindschil, südwestlich von Seilûn (Siloh) und Ai mit dem Dorfe Turmus-Aya (Robinson III, 300) in sehr geringer östlicher Entfernung von Sindschil identificirt, sich nicht halten, da seine Gründe gegen die Identität von Beitîn und Betel zwar nicht ungewichtig, aber doch auch nicht unabweisbar sind, und das Gewicht der Identität beider Namen nicht so leicht beseitigt werden darf. Von noch geringerer Bedeutung ist die Begründung der Behauptung von Gross (in Tholucks Anz. 1846 No. 54 f.), welcher die Identität von Beitîn und Betel voraussetzend in dem 1½ St. nordöstlich von Beitîn hervorragenden Dorfe Taiyibeh unser Ai wiederfinden will.

Abram in Aegypten.

§ 52. (Gen. 12, 10 ff.). — Doch bald wird Abrams Freude über das schöne Land, das er betreten und das seinem Samen zum Besitz verheissen ist, getrübt. Eine neue und schwere Prüfung trifft ihn. Denn eben das Land, das ihm als Ersatz für alle seine Entsagungen angewiesen ist, wird von Misswachs und Hungersnoth heimgesucht und vermag nicht, ihn mit seinen zahlreichen Knechten zu ernähren. Um dieser Noth zu entgehen, vertauscht er ohne göttliche Weisung das ihm angewiesene Land einstweilen mit dem kornreichen Aegypten, in dessen Nähe er auf seiner nomadischen Wandrung durch das Land der Verheissung gekommen war. Auf diesem selbstgewählten Wege entgeht er zwar der ihm von Gott gesandten Prüfung, aber er bereitet sich selbst eine weit gefährlichere Prüfung; — er geräth in Gefahr, zu dem Verlust des verheissenen Landes, das er selbst aufgegeben, auch noch den andern wichtigern Theil des Verheissungssegens, den verheissenen Samen zu verlieren. Da er befürchten musste, dass seines Weibes Schönheit bei den wollüstigen Aegyptern ihm gefährlich werden könne [1]), giebt er dieselbe für seine Schwester aus und glaubte sich damit entschuldigt, dass sie wirklich seine Halbschwester war

(20, 12)[2]). Ihre Schönheit fällt auch in der That den Fürsten Pharao's auf, und dieser lässt sie gegen Abrams Erwartung ohne Weitres in sein Harem bringen, beschenkt dagegen den vermeintlichen Bruder reichlich mit allen Gütern, die einem Nomadenfürsten von Werth waren. Aber Jehovah giebt die Mutter des verheissenen Samens nicht Preis, wie Abram es gethan hatte: Er plagte den Pharao und sein Haus mit grossen Plagen. Dadurch aufmerksam gemacht, erfährt der König die wahre Lage der Dinge, und giebt mit nicht ganz unverdienten Vorwürfen, durch welche aber seine eigene Gewaltthat keineswegs entschuldigt wird, dem Abram sein Weib unberührt zurück[3]). Mit einem königlichen Ehrengeleit zieht Abram nun nach Palästina zurück.

1. Man hat aus dem **Alter der Sarai** (65—70 Jahre) Bedenken gegen den historischen Charakter dieser Erzählung genommen. Zuvörderst ist aber dagegen zu erinnern, dass das damals gewöhnliche Lebensalter noch mehr als das Doppelte des jetzigen betrug und somit eine Frau von 60—70 Jahren noch in der Blüthe ihrer Schönheit dastehen konnte, wobei noch besonders zu berücksichtigen ist, dass die Lebensweise einer vornehmen Nomadenfürstin wie Sarai, frei von allen Beschwerlichkeiten und doch theilnehmend an dem wohlthätigen Einfluss eines freien, fröhlichen Naturlebens der Nomaden, ganz geeignet war, die Frische der Gesundheit und die Blüthe der Schönheit, die ohnehin durch keine Geburten bedroht gewesen war, lange zu bewahren. Es ist also nicht zu verwundern, wenn Sarai, zumal den ägyptischen Weibern gegenüber, die nach alten und neuen Berichten, in der Regel hässlich und von der Sonne verbrannt sind, als seltene Schönheit erschien.

2. Ueber **Abrams Verhalten in Aegypten** vgl. die tüchtige Abhandlung Hengstenberg's: Die Unheiligkeit der heiligen Personen in s. Beitr. III, 526 ff. Zuvörderst fragt sich, was Abram durch das Vorgeben, Sarai sei bloss seine Schwester, gewinnen konnte oder zu gewinnen hoffte. Erschien Sarai als das, was sie war, als Abrams Weib, so blieb Dem, der sie zu besitzen wünschte, kein andrer Weg zum Ziele übrig, als der der Gewaltthat, wobei dann allerdings Abrams Leben sehr gefährdet war. Galt sie aber als seine Schwester, so war zu erwarten, dass auf friedlichem Wege unterhandelt werden würde, und — Zeit gewonnen, Alles gewonnen. Auch konnte und musste er hoffen, dass Jehovah, der sein Weib zur Mutter des verheissenen Samens bestimmt hatte, ohnfehlbar die Ehre seiner Verheissung retten werde. Was nun die sittliche Würdigung der halbwahren Aussage Abrams betrifft, so haben Juden und Christen gewetteifert, jeglichen Vorwurf von dem „Freunde Gottes" abzuwälzen. Luther sogar konnte, ebenfalls in dem hergebrachten tiefgewurzelten Vorurtheile gefangen, meinen, Abram „habe diesen Rath aus einem sehr starken Glauben durch Eingebung des heil. Geistes gefasst" (Walch's Ausg. I, S. 1188), und noch neuerlich meinte Hirsch (Rel.phil. d. Juden S. 486): „Für den schlimmsten Fall wäre eine freiwillige Ehescheidung verabredet und jedes Verbrechen verhütet gewesen, und so zeige sich Abrams Charakter statt von der Schattenseite im schönsten und reinsten Sonnenlicht." (!!!) Dem Abraham sein Weib zu nehmen, meint er weiter, sei eine ähnliche Versuchung von Seiten Gottes gewesen, wie die, ihm seinen Sohn zu nehmen. — Im wahren Lichte sah schon Calvin ad Gen. 20, 12 die Sache, und die spätern reformirten wie lutherischen Theologen eman-

cipirten sich ebenfalls meist von dem hergebrachten Vorurtheile. Vgl. z. B. Heidegger hist. patr. II, S. 149, Rambach Kirch. hist. d. A. T. I, S. 273. — Dadurch, dass Sarai wirklich in gewissem Sinne seine Schwester war (entweder Terachs Tochter von einer andern Mutter, oder was nicht unwahrscheinlich und auch mit Gen. 20, 12 vereinbar ist, die Tochter seines Bruders Charran (vgl. § 62, 5), wird Abram unter solchen Umständen nicht entschuldigt und Augustin's Vertheidigung (c. Faust. 22, 3): Indicavit sororem, non negavit uxorem; tacuit aliquid veri, non dixit aliquid falsi — verfehlt den eigentlichen Gesichtspunkt des Tadels. Wohl aber wird man Abram's Entschluss auf eine in der damaligen Offenbarungsgeschichte viel milder als jetzt zu beurtheilende Unsicherheit des sittlichen Bewusstseins zurückführen dürfen. Bei aller Glaubensschwäche, die sich in dieser Thatsache ausspricht, kann darum doch gar wohl auch hier Abrams Glaube sich bewährt haben und in seiner Handlungsweise sich das Gebet: HErr, ich glaube, hilf meinem Unglauben! — verkörpert haben. — Delitzsch hat gewiss Recht, wenn er bemerkt, die Geschichte werde uns nicht zur Unehre Abram's, sondern zur Ehre Jehovah's erzählt; aber auch Hengstenberg hat Recht, wenn er behauptet, nicht Abram's Verherrlichung, sondern Jehovah's Verherrlichung sei das Augenmerk des Verfassers.

Der Name פַּרְעֹה, LXX: *Φαραώ*, arab. فِرْعَوْن, ist bekanntlich der gemeinschaftliche Amtsname sämmtlicher ägypt. Könige i. A. T. Rosellini u. Lepsius identificiren ihn mit dem altägyptischen Worte *Ф—PH* d. i. Sonne, als Bezeichnung der königlichen Herrscherwürde; wogegen Gesenius thes. 1129 und E. Meier (Wurzelwörterb. 703) an der früher gewöhnlichen Ableitung (Joseph. ant. 8, 6 § 2) von dem koptischen *ουρο* (mit dem männl. Artik. *πουρο*), d. i. König festhalten. — Bei der grossen Unsicherheit der Chronologie der ältern ägyptischen Geschichte lässt sich weder die Dynastie noch die Residenz des jetzt herrschenden Königs sicher bestimmen. Merkwürdig und wichtig ist aber die Bemerkung, dass sich hier noch keine Spur von dem spätern ägyptischen Volksgeiste, wonach die nomadischen Viehhirten den Aegyptern ein Gräuel waren, findet. Diese Thatsache spricht ebenso entschieden für das Alter wie für den histor. Charakter des Berichtes.

3. Die Vermuthungen, welcherlei Art die von Gott über Pharao und sein Haus gebrachten **Plagen** seien, sind ohne Basis. Auch die Analogie von 20, 6. 17 ist bei dem Mangel aller Andeutungen unsicher. Möglich ist allerdings, dass die Plagen in das Gebiet des geschlechtlichen Lebens fielen, und darum sowohl die baldige Vollziehung des Beilagers hinderten, als auch durch ihre Natur schon auf ihre rechte Ursache hinwiesen. Sah Pharao — nach der relig. Anschauung des Alterthums — in den Plagen eine göttliche Strafe, so musste er oder seine Wahrsager und Zeichendeuter zuerst auf die jedenfalls gewaltsame und unrechtmässige Aneignung der Sarai als die Ursache derselben fallen, und dann war es ein Leichtes, entweder von der Sarai selbst, oder von den Knechten Abrams, die wahre Lage der Dinge zu erfahren. — Da Pharao die Sarai — die vermeintliche Schwester eines vornehmen Nomadenfürsten — nicht zur blossen Beischläferin sondern zu seinem Weibe bestimmt hatte (Vs. 19), so forderte Sitte und Gesetz wohl eine längre Vorbereitung, ehe das Beilager gefeiert werden konnte — vgl. Esth. 2, 12, und Abram erhielt sein Weib unberührt zurück.

4. Nach Anleitung von Ps. 105, 8—15 findet Hengstenberg (Beitr. III, 532) die Bedeutung dieses Factums darin, dass es zeige, „wie Gottes Fürsorge über seinem Erwählten wacht, wie er ihn aus der menschlich rathlosen Verlegenheit befreit, in die er sich durch seine eigne Schuld gestürzt hatte; wie Er, während Abraham durch seine

fleischliche Klugheit das Seinige thut, die Verheissung zunichte zu macheu, dafür sorgt, dass die Keuschheit der Stammmutter des erwählten Geschlechtes unverletzt erhalten wird; wie der mächtigste König der damaligen Welt sich vor Abraham, dem Wehr- und Hülfslosen, beugen und ihm seinen Raub zurückerstatten muss." — Aber auch das giebt dieser Geschichte noch eine besondre, beziehungsreiche Bedeutung, dass es grade Aegypten ist, wo sie sich zuträgt, das dem Verheissungslande benachbarte Aegypten mit seiner lockenden Fülle von Reichthümern, Bildung und Weisheit, der Typus der Weltreiche mit ihrer Macht und Glorie: Aegypten, das mit seinen anziehenden und abstossenden Kräften dem erwählten Volke durch seine ganze Geschichte hindurch ein Baum des Erkenntnisses Gutes und Böses zu sein bestimmt war. — Wie in Abraham schon die Prädisposition zu den Entwicklungen seiner Nachkommen gegeben ist, so bietet auch sein Leben schon eine Vorausdarstellung des Verhältnisses dar, in welches seine Nachkommen zu Aegypten treten. Dieselbe Bedrängniss führt sie wie ihn dahin, eine ähnliche Gefahr droht ihnen dort, derselbe starke Arm errettet sie und führt sie zurück, bereichert mit den Gütern des reichen Landes.

Abram und Loth. Melchisedek.

§ 53. (Gen. 13). — Mit neuem Zuwachs seines Heerdenreichthums kehrt Abram nach Kanaan zurück und lässt sich zunächst wieder an seinem frühern Aufenthaltsort zwischen Betel und Ai — den Jehovahdienst daselbst erneuernd — nieder. Loth hatte ihn bisher auf allen seinen Wandrungen begleitet, aber diese Gemeinschaft, noch dem Boden der alten Entwicklung entsprossen, muss, jemehr die neue sich Bahn bricht, als ungehörig und den Absichten Gottes mit seinem Auserwählten widerstrebend, gelöst werden. Diese innre Nothwendigkeit entzog sich noch dem Bewusstsein Abrams, ihre Realisation wird aber dennoch unter göttlichem Walten durch eine äussre Nothwendigkeit herbeigeführt. Die von den Kanaanitern übrig gelassenen Weideplätze lieferten für die vereinigten Heerden Beider nicht hinreichenden Raum, und die dadurch veranlassten Zwistigkeiten unter den beiderseitigen Hirten führen eine Trennung der beiden Familienhäupter auf friedlichem Wege herbei. Abram, in der Selbstverleugnung schon geübt, überliess Loth die Wahl, und dieser, zwar der Eingebung seines Eigennutzes folgend, die aber auch hier wie so oft, ohne sein Wissen und Willen dem Plane Gottes dienstbar wird, wählte den Umkreis des Jordans, der ausserhalb der dem Samen Abrams vorerst bestimmten Gränzen lag, eine Gegend, die wasserreich war, wie ein Garten Gottes, — und wohnte zu Sodom[1]), — nicht achtend der Verruchtheit dieser Stadt, die sie schon reif gemacht hatte zu einem göttlichen Zorngericht. — Abram, dem nun — mit seinem Gott allein — von Neuem und in viel grösserer Fülle und Bestimmtheit[2]) Land und Samen verheissen wird, durchzieht das ganze Land in die Länge und Breite, und lässt sich

im Hain Mamre bei Hebron, auch hier Jehovah Gottesdienst errichtend, nieder[3]).

1. Ueber die Lage und damalige Beschaffenheit der von Loth gewählten Gegend vgl. § 39, 6 und 61, 2.

2. Die **Verheissung** steigert sich in Beziehung auf das Land dahin, dass es ihm und seinem Samen zum ewigen Besitzthum עַד עוֹלָם bestimmt sei, und in Beziehung auf den Samen, dass derselbe zahlreich werden solle, wie der Staub auf Erden. Ueber das עד עולם vgl. M. Baumgarten ad h. l.: „Ewig ist das, was auf innrer Nothwendigkeit beruht... Das עד עולם spricht den Besitz des Landes dem Abram und seinem Samen kraft einer innern Nothwendigkeit zu, der man seine ganze Seele anvertrauen könne. Denn nach diesem Worte kann das Band zwischen dem Volke und dem Lande der Verheissung durch keine Macht von Aussen gelöst werden.“ Und es besteht, fügen wir hinzu, dies Band, auch wenn Israel 70 Jahre und wenn es 1800 Jahre aus dem Lande seines Erbtheils verbannt gewesen ist. Israel ist für das Land, und das Land für Israel bestimmt, wie der Leib für die Seele, und die Seele für den Leib. Das Land ohne Israel ist wie ein Leichnam ohne Seele, und Israel ohne das Land wie ein Schatten der Unterwelt, der keine Ruhe findet. Weitres darüber zum Schluss unsres Handbuches. —

3. Der Eichenhain **Mamre** אֵלוֹנֵי מַמְרֵא hatte seinen Namen von dem amoritischen Fürsten der Gegend. K. 14, 13. — Hebron חֶבְרוֹן, ist eine der ältesten Städte der Welt, noch 7 Jahre vor Zoan (Tanis), der uralten Hauptstadt Aegyptens, erbaut (Num. 13, 23). Zu Abrams Zeit hiess sie auch nach ihrem Besitzer Stadt Mamre's Gen. 23, 19; 35, 27. Als später die Enakiter sich der Stadt bemächtigten, wurde sie nach einem ihrer Fürsten Stadt Arba's, קִרְיַת אַרְבַּע, genannt, doch kam der ursprüngliche Nam Hebron wieder in Gebrauch, seit sie zu Josua's Zeit den Enakiten von den Israeliten entrissen wurde Num. 13, 23; Jos. 15, 13. 14. Vgl. Kanne Unters. I, 102 ff.; Hävernick Einl. I, 2. S. 306 ff.; Hengstenberg, Beitr. III, 187 ff.; Welte, Nachmos. 166 ff. — Ihren gegenwärtigen Namen el-Khalîl (i. e. der Freund) trägt sie Abram zu Ehren, der in der Schrift (2 Chron. 20, 7; Jes. 41. 8; Jac. 2, 23) wie bei den Arabern der Freund Gottes heisst. — Eine Geschichte der Stadt von den ältesten bis auf unsre Zeiten liefert Robinson II, 729 ff. und Preiswerk, d. Morgenland 1840, S. 33 ff. Vgl. besonders K. Ritter Erdkunde XVI, 1. S. 209—260. — Die Gegend, in welcher Hebron liegt, gehört zu den schönsten Partien Palästina's; Schubert II, 463 sagt: „Die Umgegend dieser Stadt gleicht einem grossen reichen Oelgarten; die Abhänge der Hügel, wie die Fläche des Thales grünen und blühen mit allen Kräutern der Wiesen und Gärten; dazwischen, vorzüglich auf der gen Jerusalem gelegenen Seite, zeigen sich reiche Weinpflanzungen.

§ 54. (Gen. 14, 1—16). — Loth meinte gut gewählt zu haben, aber gar bald schon bewährt sich das Gegentheil. Die Könige der Pentapolis im untern Jordanthal, wo Loth sich niedergelassen (Sodom, Gomorrhah, Admah, Zebojim und Bela oder Zoar) hatten nach 12jähriger Zinsbarkeit sich der Herrschaft des mächtigen Königs Kedorlaomer von Elam (Elymais am persischen Meerbusen) entzogen[1]). Dieser verstärkte sich nun durch den Beistand dreier andrer (Vasallen-) Könige zu einem Raub- und Rachezuge, fiel in das Jordanthal ein, schlug die Abtrünnigen und führte nebst reicher Beute auch viele Gefangene — unter ihnen auch Loth

— weg. Ein Entronnener verkündigt dies dem Abram, welcher 318 kriegsgeübte, in seinem Hause geborne Knechte bewaffnete, sich mit seinem Nachbar Mamre und dessen Brüdern Eschkol und Aner verbündete, den Siegern bis in den Norden Kanaans nachjagte, sie in der Nacht unversehens überfiel und schlug[2]), sie bis Damaskus verfolgte und alle Gefangenen nebst grosser Beute zurückbrachte[3]).

1. Die politischen, in der damaligen Weltstellung der Pentapolis begründeten, Motive zur Erobrung derselben durch Kedorlaomer, so wie die geographischen Beziehungen des hier beschriebenen Feldzuges sind trefflich erörtert von Tuch, Bemerkk. zu Gen. 14. In der Zeitschr. d. deutsch. morgld. Gesellsch. Bd. I, H. 2 S. 161 ff.

2. Abram ereilte den Feind bei **Dan**, welche Stadt nicht mit dem erst zur Richterzeit so benannten Laisch oder Leschem (Jos. 19, 47; Jud. 18, 29) identisch, sondern wahrscheinlich ein anderes Dan im nördl. Palästina ist, welches 2 Sam. 24, 6 Dan Jaan heisst. Vgl. Hävernick Einl. I, 2 S. 310; Hengstenberg Beitr. III, 192 ff., und Welte Nachmos. S. 166. — Die Bedenken über die Unwahrscheinlichkeit, dass ein so kleiner Haufe über das Heer der verbündeten Könige den Sieg davon tragen konnte, hat Schleyer (Würdigung der A. Tl. Weissagg. S. 285 ff.) umsichtig beseitigt. Jedenfalls ist das Hauptgewicht auf Abrams Glaube und Gottes Hülfe zu legen. Es ist aber auch nicht zu übersehen, dass durch die Verstärkung der benachbarten Emire das Heer Abrams leicht auf 1000 Mann steigen konnte, und dass man auf der andern Seite Kedorlaomers bloss zu einem Raubzuge bestimmtes Heer gewöhnlich irrig als ein sehr bedeutendes vorstellte, — ferner muss in Anschlag gebracht werden die Sicherheit des feindlichen Heeres, der plötzliche Schrecken, die Dunkelheit der Nacht, die Verwirrung unter sich, die Kriegslist Abrams (Vs. 15). Auch schlugen sich zu Abrams Haufen wahrscheinlich Viele der entronnenen Bewohner der Pentapolis (Vs. 10) und auf dem Kampfplatz noch die gefangen Mitgeführten.

3. Ewald, Gesch. I, 353 f. hat sich für den hier vorliegenden Bericht hoch begeistert und meint hier die einzige streng historische und unbedingt zuverlässige Kunde aus der Patriarchenzeit zu haben; da diese Quelle „uns mit einem Male in ein ganz verschiedenes Gebiet geschichtlicher Anschauung leitet und den klarsten Blick in die volle Wirklichkeit der Geschichte verstattet... Und so bleibt uns nichts übrig als das seltene Glück zu preisen, welches uns dies einzig lehrreiche Stück erhalten hat: denn wer der genauern Erkenntniss dieses Stücks gegenüber noch an Abrams und Lots wirklichem Leben und an der geschichtlichen Grösse jenes zweifeln möchte, der würde kaum irgend etwas Geschichtliches in diesem Gebiete mit Gewissheit einzusehen den rechten Anfang machen.“ Wenn wir auch begreiflicherweise diesen Enthusiasmus, weil auf Exclusivität beruhend, nicht theilen können, so nehmen wir doch dankbar das darin enthaltene Zeugniss gegen die kritische Abgeschmacktheit, welche die Existenz Abrams leugnet und seinen Namen auf Brama und den seines Weibes auf Sarasvati zurückführt (Bohlen, Gen. S. 195; Hitzig, Ps. II, S. 42; Vatke, Rel. d. A. T. I, 689; vgl. dagegen auch E. Meier hebr. Wurzelwörterb. S. 282 f.) an. — Auch Bertheau I, 216 meint, dass die Erzählung sich durch ihre Stellung in der Genesis, durch ihren abgeschlossenen eigenthümlichen Inhalt, durch die ganze Färbung der Rede als ein Fragment aus einem grössern, ganz andre Zwecke als die Genesis verfolgenden Geschichtswerke zu erkennen gebe, in welchem eine genaue Kenntniss der Vorzeit enthalten gewesen sein müsse.“

Auch Tuch a. a. O. erklärt es für eine ausser allem Zweifel stehende Thatsache, dass wir in Gen. 14 ein uraltes Document von rein geschichtlicher Haltung vor uns haben. Solchen Zeugnissen aus dem eigenem Lager gegenüber erscheint Hitzig's Unkritik, die (Psalm II, S. 176) den Bericht für rein fingirt und dem Feldzug Sanheribs nachgebildet halten kann, in ihrer ganzen Bodenlosigkeit. Wenn wir diese Art der Kritik unbedenklich sich selbst überlassen können (vgl. auch Bertheau l. c. S. 217 Anm.), so können wir vor der Behauptung Ewald's und Bertheau's, dass in diesem Stücke eine dem Plan und den Zwecken der Genesis fremde Anschauung zu Grunde liege, nicht vorübergehen. Wir selbst sind zwar auch geneigt, in Gen. 14 ein vom Verfasser der Genesis vorgefundenes (schriftliches) Dokument zu sehen, behaupten aber, dass es eben darum, weil es den Zwecken und dem Plane der Genesis sich trefflich einfüge, aufgenommen und verarbeitet worden sei. Worin soll denn das Fremdartige, nicht zum Plane der Genesis Passende liegen? Bertheau weist darauf hin, dass die Genesis nicht den Zweck hatte von dem Kriegshelden Abram zu berichten; sie nähme daher diese Erzählung nur wie ausnahmsweise als lose und ganz alleinstehende Einschaltung auf. Lose und zusammenhangslos steht die Erzählung aber nicht da, vielmehr fügt sie sich eng und genau in das Vorangehende und Nachfolgende ein, indem sie sowohl das Vorausgehende voraussetzt (denn einer ihrer Zwecke ist, zu zeigen, dass Loth's eigennützige Wahl ihm selbst bittre Früchte gebracht), — als auch vom Nachfolgenden vorausgesetzt wird; denn dass Jehovah im folgenden Kap. dem Abram Muth und Trost zuspricht, ist durch diese Erzählung motivirt. Schief ist es aber auch, dass sie ausnahmsweise dastehe, denn es konnte dies gar wohl die einzige Kriegsthat Abrams sein, und daher auch keine andre zu berichten sein. Schief ist es ferner, wenn man in dem Kriegsruhm, den Abram hier erwirbt, und in dem Ruhm der Uneigennützigkeit und Verwandtenliebe, den er hier bewährt, den eigentlichen Zweck der Mittheilung dieser Geschichte sieht, da dies Alles nur Nebensache, nicht Hauptsache ist. Für Abraham mochte allerdings zunächst die Liebe zu Loth Motiv, und Loth's Befreiung Zweck seines Kriegszuges sein, — eine andre und höhere Beziehung hat aber sein Zug und sein Sieg für die objective Betrachtung der Geschichte. Auch hier will die Genesis nicht sowohl Abram verherrlichen, als vielmehr die wundervollen Führungen Gottes mit seinem Auserwählten, durch welche Alles in unmittelbare Beziehung zum göttlichen Plane tritt. Abram ist der designirte Besitzer des Landes; darum ist es seine Sache, das Land vor jeder Unbill, die ihm widerfährt, zu schützen und zu rächen; und Gottes Sache, der ihn dazu designirt hat, ist es, ihm dabei zum Siege zu helfen. Der Sieg, der ihm zu Theil wurde, stellte ihn vor Aller Augen als den dar, der dem Lande Schutz und Segen bringt, und in seinen eignen Augen sollte der Sieg ihm eine Bürgschaft sein, dass der verheissene Besitz des Landes eben so sicher und kräftig sei, als der wirkliche zukünftige Besitz, dass er dem Wesen und dem Berufe nach Besitzer und Beschützer des Landes sei.

§ 55. (Gen. 14, 17 ff.) — Auf dem Rückwege kam ihm Bera, der König von Sodom, bis zum Königsthal, nördlich von Salem, wo die Wege nach Hebron und Sodom sich schieden, entgegen[1]). Auch Melchisedek (מַלְכִּי־צֶדֶק) der König von Salem, ein Priester des Gottes in der Höhe, begrüsste hier den Sieger, priesterlich ihn erquickend mit Brot und Wein und priesterlich ihn segnend im Namen des höchsten Got-

tes, der ihm den Sieg verliehen; und Abram gab ihm den Zehnten von der gewonnenen Beute [2]). Bera bot ihm dagegen die dem Feinde wieder entrissene Habe an zum Lohn für seine Hülfe, aber Abram schwört bei Jehovah, dem Gott in der Höhe, dass er nicht einen Faden noch Schuhriemen davon wolle, — nicht Sodoms König, sondern Jehovah, der ihn berufen und gesegnet, soll ihn reich machen — fordert aber, dass seinen Bundesgenossen zu Theil werde, was Rechtens ist.

1. Salem ist der alterthümliche Name der spätern Hauptstadt des jüdischen Reiches, entweder so, dass Jerusalem (nach Hengstenberg Ps. III, 331 = יְרוּשׁ שָׁלֵם, der friedliche Besitz, während Hofmann Weiss. I, 102 es von יָרָה und שָׁלֵם ableitet und aus dem Vergleich der Bedeutung des יָרָה in Gen. 31, 51 und des Ortnamens יְרוּאֵל 2 Chron. 20, 16 die Bedeutung *κτίσμα εἰρήνης* gewinnt) erweiterte, oder Salem verkürzte Form ist. Dafür spricht schon Ps. 76, 3, wo Salem unbezweifelt = Jerusalem ist, und ebenso sehr die spätre jüdische Tradition bei Onkelos und Josephus (ant. I, 10, 2). Eine neue Bestätigung findet diese Ansicht in dem Namen des Jebusiterkönigs Adonizedek = Melchisedek Jos. 10, 3, nach alter Sitte stehender Name der Könige dieser Stadt. Auch der Ort des Zusammentreffens, das Königsthal, weist auf Jerusalem hin; denn nach 2 Sam. 18, 18 setzte sich Absalom in diesem Thale ein Denkmal, „gewiss doch nicht in irgend einem abgelegenen Winkel, sondern in der Nähe der Hauptstadt“ (Hengstenb. — vgl. auch Krafft Topogr. v. Jerus. S. 88; — Josephus ant. VII, 10, 3). Raumer (Paläst. S. 303) vermuthet, dass dies Thal identisch sei mit dem Thale Josaphat, durch welches der Kidron fliesst, nördlich von Jerusalem (worüber zu vergl. Robinson II, 31 ff.: „Bevor das Thal die Stadt erreicht und auch ihrem nördlichem Theile gegenüber, breitet es sich in einem Becken von einigem Umfang aus, welches bebaut wird und Pflanzungen von Oliven- und andern Fruchtbäumen enthält“ S. 33). Auch die Tradition bestätigt die Identität des Thales Josaphat mit dem Königsthale, indem sie ein daselbst befindliches Denkmal freilich mit Unrecht (vgl. Krafft l. c. S. 89) als das Denkmal Absaloms ansieht. Der Einwand, Jerusalem habe vor der Eroberung durch David Jebus geheissen (Richt. 19, 10), ist völlig ohne Bedeutung. Es verhält sich damit wie mit den verschiedenen Benennungen Hebrons (s. oben). Salem oder Jerusalem war der ursprüngliche Name, neben welchem der von den kanaanitischen Besitzern entlehnte Name üblich wurde, aber seit David's Zeiten gänzlich wieder verschwand. Ja es lässt sich nicht einmal stricte beweisen, dass Jerusalem je den Namen Jebus geführt habe (Hofmann l. c.), da das „Jebus“ in Richt. 19, 10 (vgl. Vs. 11) gar wohl collektivischer Volksname sein kann. Wäre Jebus früher der einzige Name gewesen, so müsste der Name Jerusalem von David herrühren, wovon sich keine Spur findet, und was auch wegen des Mangels aller Beziehungen des Namens zu den Verhältnissen der Zeit höchst unwahrscheinlich ist. — Rosenmüller, Bleek, Tuch, Ewald identificiren unser Salem mit dem *Σαλείμ* am jenseitigen Ufer des Jordan, wo Johannes taufte (Joh. 3, 23). Es beruht dies aber einzig auf der irrigen Ansicht, dass Abram auf dem Rückzuge von Damask nach Sodom nicht Jerusalem, wohl aber dies Salim berührt haben könne und müsse. Aber es ist reine, durch nichts begründete, durch Alles ausgeschlossene Voraussetzung, dass Abram diesen bedeutenden Umweg über Sodom nach Hebron beabsichtigt habe. Er spricht seine Gesinnung, mit dem Könige von Sodom nichts gemein haben zu wollen, so entschieden aus, dass dies unmöglich seine Absicht gewesen sein kann. Der Weg von Damask nach He-

bron führt aber über Jerusalem. „Während der König von Sodom das heutige Wady en-Nâr heraufzog, in dem sich das Kidronthal bis zum todten Meere fortsetzt, stieg Melchisedek von seiner nahen Felsfeste Salem nach jenem Thal herab, den Abram zu begrüssen“ (Kraft). — Tuch ist zwar seiner Sache so sicher, dass er meint, sie könne nach seiner Auseinandersetzung nicht länger bezweifelt werden. Dennoch nehmen wir uns die Freiheit, sie auch jetzt noch nicht nur zu bezweifeln, sondern sie auch mit derselben Zuversicht wie früher für irrig zu erklären. Wenn er behauptet, zur Unmöglichkeit werde unsre Auffassung schon dadurch, dass Abram dem Jordanthale bis nach Sodom hin habe folgen müssen, um dorthin die Entführten, unter denen seine nächsten Angehörigen waren, zurückzubringen, — so gestehen wir, ganz andere Begriffe von Möglichkeit und Unmöglichkeit zu haben. Wo steht es denn, dass Abram die Entführten selbst nach Sodom gebracht habe, oder gar habe bringen müssen? — An ein angebliches Salem in der Nähe von Sichem ist gar nicht zu denken, da dies bloss auf einer falschen Uebersetzung von Gen. 33, 18, wo שָׁלֵם = wohlbehalten ist (vgl. Hengstb. l. c. u. unten § 46, 3), beruht. — Die richtige Ansicht ist am gründlichsten vertheidigt von J. D. Michaelis typische Gottesgel., Vorrede S. 14—72; Tiele ad h. l.; Hofmann l. c.; Hengstenberg l. c.; W. Krafft, Topographie Jerus. Bonn 1847 S. 87 ff. — Dass es für die objective Bedeutung unsrer Begebenheit, für ihre Wesentlichkeit im Organismus der Bundesentwicklung nicht gleichgültig ist, ob und dass Salem = Jerusalem sei, darüber sogleich ein Weitres.

2. Die abrupte, so viel Fragen anregende und nicht unmittelbar beantwortende Einführung **Melchisedek's**, die typische Deutung der Geschichte in Ps. 110, 4 und vornehmlich Hebr. 7 (ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος, μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων, ἀφωμοιομένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ), hat die seltsamsten und abenteuerlichsten Meinungen über die *Person* desselben veranlasst (vgl. Heidegger hist. patr. II. p. 38 ff., Deyling obs. ss. II, 71 ff.). Für Sem hielten ihn die meisten Rabbinen, für Cham Jurieu, für Henoch hielt ihn Hulsius, für einen Engel Origenes, für einen unmittelbar von Gott geschaffenen Menschen Kloppenburg, für Christum selbst Ambrosius, Cunaeus, Hottinger, für den heil. Geist gar die Sekte der Melchisedekiten (Walch Hist. d. Ketz. I, 556); — für einen gewöhnlichen kanaanitischen König aber schon Josephus. Erinnern wir uns jedoch daran, dass die Ureinwohner Palästina's höchst wahrscheinlich Semiten (von dem Semitenstamme Lud) waren, die durch die später einwandernden Kanaaniter verdrängt wurden oder in ihnen aufgingen, und berücksichtigen wir dabei, welch eine einzige und absonderliche Stellung Melchisedek unter den gegenwärtigen Besitzern Kanaans einnimmt, so wird es uns sehr wahrscheinlich, dass derselbe nicht kanaanitischen sondern semitischen Stammes war, und insonderheit, dass er als der letzte selbständige Repräsentant der sonst schon durch die Kanaaniter verdrängten semitischen Urbevölkrung anzusehen ist. Wenigstens reimt sich dies besser mit dem Segen Noah's in Gen. 9, 25 ff. und giebt auch ein neues Licht für das Verständniss der hier erzählten Begebenheit. Die eingehendste Auffassung und Erklärung dieser Erscheinung fanden wir bei Hofmann l. c. I, 101 ff. Abram, der Auserwählte Jehovah's, der Inhaber so grosser und umfassender Verheissungen, wird von Melchisedek gesegnet und giebt ihm den Zehnten; — eine Unterordnung, die um so auffallender erscheint, je klarer sich Abram seines hohen Berufs bewusst ist, je bestimmter er gleich darauf dem Könige von Sodom gegenüber die Würde und Ehre seiner Stellung zu wahren beflissen ist. Melchisedek's Stellung muss also — wenigstens beziehungsweise — eine höhere sein, als die seinige, ja er selbst muss diese höhere Stellung ebenso bestimmt, wie seine Erhabenheit über Sodoms König erkannt und anerkannt haben. „Abram's

Grösse, sagen wir mit Hofmann, bestand in Hoffnungen, Melchisedek's Grösse in gegenwärtigen Gütern.“ Was dem Abram fehlt, was ihm als zukünftig verheissen ist, das findet er bei Melchisedek als gegenwärtig, und er beugt sich vor der hohen Erscheinung, die ihm vielleicht ganz unerwartet und bisher unbekannt entgegentrat. Melchisedek ist Priester des lebendigen Gottes, dem auch Abram dient, Abram ist dagegen bis jetzt nur Prophet dieses Gottes, nur der Vermittler dessen, was „Jehovah einst bringen wird;“ dem Melchisedek hat sich dieser Gott als der Gott der Gegenwart, der Himmel und Erde besitzt, als אל עליון, dem Abram als Gott der Zukunft, der das Heil verheisst, als יהוה, erwiesen; Melchisedek ist anerkannter Besitzer und König des Landes, das zwar dem Abram verheissen, von dem er aber in der Gegenwart noch keinen Fuss breit sein nennen kann. Zwar die Zukunft, wenn sie einst sich entfaltet haben wird, ist unendlich herrlicher als die Gegenwart, und Abram, wenn er einst in seinem Samen geworden sein wird, was Melchisedek ist, wird es in unendlich höherem und vollkommnerem Maasse sein; dennoch hat der Besitz auch des geringern Gutes für die unmittelbare Stellung in der Gegenwart grössere Bedeutung als das Anrecht an das höhere, noch nicht vorhandene. Melchisedek ist der Erscheinung, Abram der Idee nach der höhere; das erkennt Abram, das erkennt wie es scheint auch Melchisedek; darum giebt Melchisedek der Zukunft die gebührende Ehre, indem er den Abram segnet, und Abram der Gegenwart, indem er dem Melchisedek den Zehnten giebt. Melchisedek ist die letzte übrige Blüthe einer vergangenen Entwicklung, Abram der Keim und Anfang einer neuen verheissungs- und hoffnungsreichen Entwicklung; Melchisedek steht noch im alten Noachischen Bunde mit universalistischer, Abram bereits in einem neuem Bunde mit particularistischer Basis, und auch insofern ist Melchisedek's Stellung eine höhere. Aber der universalistische Bund lief aus in den engsten Particularismus, denn Melchisedek steht als Diener und Verehrer Gottes, der mit Noah den Bund geschlossen, vereinzelt da unter einem entarteten Geschlechte, welches von diesem Gotte abgefallen und den Naturgewalten anheim gefallen ist; wogegen der particularistische Bund, der mit Abram beginnt, zum weitesten und grossartigsten, allen Völkern Heil bringenden Universalismus führen soll und wird, — und insofern ist wiederum Abram's Stellung die höhere. — Von diesem Standpunkt erklärt und rechtfertigt sich nicht nur alles Auffallende in der Geschichte selbst, sondern ebenso sehr auch die typische Behandlung derselben im Hebräerbriefe. Als höchste und letzte Blüthe des Noachischen Bundes ist Melchisedek eine Vorausdarstellung Christi, der höchsten und letzten Blüthe des Abramischen Bundes. Melchisedek vereinigt Königthum und Priesterthum in seiner Person, Abram besitzt noch keins von beiden, aber beides ist ihm verheissen, er oder sein Same nach ihm soll zu einem Melchisedek in viel höherer Potenz werden. In Aaron gewinnt Abram die eine Seite der Melchisedek'schen Würde, in David die andre; aber beide sind noch getrennt, sind noch nicht so weit herangereift, dass sie geeinigt werden können, darum beugt sich in Abram auch Aaron und David noch vor Melchisedek; Aaron und David schliessen aber wieder einheitlich zusammen in Christo, darum ist Christus in derselben Weise wie Melchisedek höher als Aaron und David, aber er ist auch unendlich höher als Melchisedek selbst, weil dieser die alte, vergangene und zerfallene Entwicklung beschliesst, jener aber die Krone und Vollendung der neuen, ewig dauernden Entwicklung ist: Melchisedek ist nur Schatten und Vorbild, Christus ist Wesen und Urbild.

Gehen wir nun auf das Einzelne ein. Melchisedek ist seinem Namen nach ein König der Gerechtigkeit, seinem Wohnorte nach ein Fürst in der Burg des Friedens; nach beiden ein Bote des Reiches, in welchem Gerechtigkeit und Friede sich küssen (Ps. 85,

11), an den Helden, durch dessen Samen Gerechtigkeit und Friede über alle Geschlechter der Erde kommen sollen. Zufall und Spielerei mag man das auf anderm Gebiete nennen, auf dem Gebiete der heil. Geschichte müssen wir darin die Sinnigkeit eines höhern Waltens erkennen (Hebr. 7, 2). Nicht Vater nicht Mutter, weder Tag der Geburt noch des Todes wird genannt. Charakteristisch und auffallend ist es jedenfalls, dass die Genesis, die plan- und principmässig so viel Fleiss und Sorgfalt an die Genealogien wendet, eine solche hohe Erscheinung, vor der auch der gefeierte Stammvater des erwählten Volkes sich in Demuth beugt, ἀγενεαλόγητον einführt und ebenso abtreten lässt. Mag immerhin dies Schweigen als ein durch Nicht-Wissen des Verfassers der Genesis, also durch äussre Nothwendigkeit gebotenes erklärt werden können, so wissen wir doch, dass über der Thätigkeit der heiligen Autoren noch ein höherer Wille wachte, der ihnen die Quellen ihrer historischen Forschung nach seiner Weisheit öffnete und verschloss, durch welchen ihr Schweigen wie ihr Reden Bedeutsamkeit gewonnen hat, und wir können unbedenklich mit dem Hebräerbrief (K. 7, 3) behaupten, dass von dieser Seite durch dies Schweigen angedeutet sei, wie Melchisedek's Stellung und Würde nicht bloss auf dem natürlichen Zusammenhang der Abstammung beruhe, und auch darin κατὰ σκιάν eine Vorausdarstellung der Idee verborgen liege, dass der vollkommene Priesterkönig sein Amt nicht bloss auf das Recht und die Kraft menschlicher Abstammung gründen solle. — Jerusalem ferner, die καὶ' ἐξοχήν königliche Stadt, ist Melchisedek's Residenz. Jerusalem ist die Warte des heiligen Landes, die Königin unter den Städten, Ezech. 5, 5, wie Palästina unter den Ländern; sie ist es nicht erst durch David und durch Christus geworden, sie ist es ihrer Natur und Lage nach (wie später — bei der Geschichte David's — weiter erörtert werden soll). Abram soll zu Melchisedek werden, in David ist er es nach der Seite des Königthums geworden, Melchisedek's Stadt ist daher auch David's Stadt geworden. — Wir geben Hofmann Recht, das Brot und Wein, welche Melchisedek dem Abram bringt, nicht bloss dem gemeinen Bedürfniss der gegenwärtigen Erquickung gedient habe, — der unmittelbar sich anschliessende Zusatz: „und er war ein Priester dem Gott in der Höhe," zeigt, dass auch bei dieser Darbringung ein priesterliches Moment obwaltete, — gezwungen finden wir aber Hofmanns Herbeiziehung von Gen. 3, 19 und 9, 20. Brot und Wein gilt hier, wie in der ganzen Symbolik des Alterthums, und namentlich auch im ganzen mosaischen Kultus, als der beste Ertrag des Landes, in welchem die Blüthe und der Inbegriff aller Nahrung gegeben ist. Dass dem Abram diese Gaben aus priesterlicher Hand geboten werden, bezeugt ihm, dass Gott, dessen Mittler der Priester ist, ihn nach jedem Kampf erquicken, ihm des verheissenen Landes besten Ertrag zuwenden wolle. Die Darbringung von Brot und Wein dient als Symbol demselben Zwecke wie der Segen Melchisedek's in Worten. Durch seinen Segen weiht Melchisedek den Abram zu seiner Laufbahn; es ist der Segen eines Greises, der sein Tagewerk vollbracht, an den Jüngling, der am Anfang einer unabsehbaren Entwicklung steht. Mit dem Segen tritt Melchisedek vom Schauplatz ab. — Abram aber giebt dem Priesterkönige den Zehnten nicht von seiner eignen Habe, denn davon hatte er ja nichts bei sich, noch weniger von der Habe der Weggeführten, von der er ja nicht einen Faden antasten will, sondern von der Beute, die er von dem besiegten Feinde erobert hatte. Er weiss, dass Gott ihm den Sieg gegeben, er bekennt und bezeugt diess, indem er den Zehnten der Früchte des Sieges durch die Hand des Priesters dem Gott in der Höhe darbringt. — Man hat dem Melchisedek öfter den Anius, von welchem Virg. Aen. III, 80 sagt: Rex Anius, rex idem hominum Phoebique sacerdos — ungehörig zur Seite

gestellt, — worüber die schönen Worte Creuzer's (Symbol. 1. Aufl. Bd. IV, S. 405 — 408) zu vergleichen sind.

Gegen unsre oben dargelegte Auffassung der Geschichte Melchisedek's hat A. Hahn Protest eingelegt. Er sagt (Reuter's Repert. 1849. Sept. S. 208): „dass Melchisedek im Sinne der Urkunde der Segnende, Abraham der Gesegnete sei, können wir uns nicht einreden. Diese Ansicht beruht auf der unsres Erachtens völlig unbegründeten Voraussetzung, dass Vs. 20 nicht mehr Melchisedek Subject sei, sondern Abram. Warum aber, was doch die natürlichste Auffassung ist, Melchisedek das Subject nicht sein sollte, lässt sich ein Grund schwerlich absehen. Abram kann aber auch das Subject nicht sein. Denn von einer Beute, die auf seinem Kriegszuge gemacht, steht kein Wort da, und der allgemeine Ausdruck מִכֹּל lässt schwerlich diese Deutung zu. Klar ist aber Alles, wenn Melchisedek, der heidnische Priesterkönig, dem Abram als Zeichen seiner Huldigung den Zehnten von Allem bringt. Die Worte sind nur eine nähere Bestimmung zu den Worten in Vs. 18: Er brachte Brot und Wein.“ Wir entgegnen: dass Melchisedek im Sinne der Urkunde der Segnende, und Abraham der Gesegnete ist, ist in Vs. 19 so klar und unzweideutig ausgesprochen, dass ein Hinweis auf diesen Vers völlig hinreicht. Dass aber Abram und nicht Melchisedek den Zehnten giebt, und somit in Vs. 20 ein Subjectswechsel statt findet, wird aus dem Zusammenhang unzweifelhaft so klar, dass Luther berechtigt war, zu grösserer Deutlichkeit, das neue Subject (Abram) ausdrücklich zu nennen. Der Begriff des Zehnten hängt mit dem des Priesters so enge zusammen, dass der Verfasser kein Missverständniss befürchten konnte. Melchisedek war Priester, Abram war es nicht. Wenn deshalb der Verf. sagt: Er gab ihm den Zehnten —, so konnte keiner seiner Leser zweifelhaft sein, dass Abram Subject, Melchisedek Object sein müsse. Der Ausdruck מִכֹּל umfasst Alles, worüber Abram zur Zeit verfügen konnte, und das konnte nichts Andres sein, als die dem Feinde abgenommene Beute. Am allerwenigsten wird man in der Brot und Weinspende Melchisedeks den מַעְשַׂר מִכֹּל sehen können; als wenn Melchisedek in seiner Residenz nichts als Brot und Wein besessen hätte. Die Sache ist so klar, dass wir kaum nöthig haben, darauf zu verweisen, dass Hebr. 7 es ebenso verstanden hat.

Erste Stufe der Bundschliessung durch ein Bundesopfer.

§ 56. (Gen. 15). — In dem Siege über Kedor-Laomer war Abram durch den Beistand seines Gottes über die Sphäre seiner natürlichen Kraft gehoben, und seine dadurch schon erhöhte Stimmung war durch das Zusammentreffen mit Melchisedek noch mehr gesteigert worden. Diese Spannung musste aber nachlassen, sobald er wieder in sein gewöhnliches Nomadenleben zurücktrat, und je mehr er über sich selbst erhoben gewesen war, um so natürlicher war es, dass er in das andre Extrem, in Kleinmuth und Verzagtheit, verfiel. In seiner Unternehmung gegen den mächtigen König des Ostens hatte er — die Sache mit menschlichen Augen angesehen — ein bedenkliches und gefährliches Spiel gespielt. Er musste die empfindlichste Rache des gewaltigen Erobrers fürchten. In solcher Stimmung geschah das Wort Jehovah's zu ihm im Gesicht[1]): „Fürchte dich nicht, Abram, Ich bin dein Schild und dein sehr grosser Lohn.“

Aber wie es überhaupt geschieht, wenn der Mensch einmal der Verzagtheit Raum gegeben, dass dann Alles in einem trübern Licht erscheint, weil das Auge, des Leibes Licht, selbst trübe geworden, und so die Verzagtheit immer neuen Zuwachs gewinnt, so hatten auch bei Abram sich zu der Furcht vor Kedor-Laomers Rache noch niederschlagende Bedenken und Zweifel über seine ganze Stellung zur verheissenen Zukunft eingeschlichen. Durch den kräftigen Zuspruch Jehovah's aufgemuntert, macht er auch diesen Bedenken Luft: „Jehovah Adonai, spricht er, was willst Du mir geben? Ich gehe kinderlos dahin, und der Erbe meines Besitzes ist dieser Damescener Elieser[2]." Aber Jehovah erwidert ihm einfach und bestimmt: „Er soll nicht dein Erbe sein, sondern der von deinem Leibe kommt, der soll dein Erbe sein," — und hiess ihn hinaus gehen: „Siehe gen Himmel und zähle die Sterne. Kannst du sie zählen? Also soll dein Same sein." Da glaubte Abram Jehovah, und er rechnete es ihm zur Gerechtigkeit[3]. Auf Grundlage dieses Glaubens, der zu seiner selbst Vergewissrung ein Zeichen fordert, an dem er in künftigen Zweifeln und Stürmen sich halten und aufrichten könne, — schreitet nun Jehovah zur ersten Verwirklichung der bisher nur angebahnten Bundschliessung[4] durch ein Bundesopfer, das Abram darbringt und zubereitet[5]. Raubvögel fallen auf die Opferstücke, doch Abram scheucht sie davon. Unterdess geht die Sonne unter; Abram, bekümmert über jenes der Verwirklichung des Bundes gefahrdrohende Omen, versinkt in einen tiefen Schlaf, und Schrecken und grosse Finsterniss überfällt ihn. Dann erfährt er die Deutung jenes Omens und den Grund, warum ihm die Prämie des Bundes, nämlich der Besitz des verheissenen Landes noch nicht zu Theil werden kann. Die Missethat der Amoriter ist noch nicht voll, darum kann erst sein Same das Land besitzen. Aber wie Abram selbst, so muss auch sein Same durch Prüfung und Trübsal hindurch: fremd soll er vorher sein in einem Lande, das nicht sein ist, da man sie zwingen wird zu dienen und sie bedrücken, — 400 Jahre lang. Aber Jehovah wird auch richten das Volk, dem sie dienen müssen, und sie sollen ausziehen mit grossem Gute[6]. — Als nun die Nacht hereingebrochen, erscheint die Herrlichkeit des Herrn unter dem Symbol einer Rauch- und Feuersäule, die, mitten durch die Opferstücke hindurch fahrend, den Bund von Seiten Gottes sanktionirt und abschliesst[7]. Mit der Erweitrung durch eine prophetische Gränzbestimmung[8] wiederholt Jehovah zum Schluss die Verheissung: „Deinem Samen will ich dies Land geben."

1. Die Ausleger sind darüber uneins, ob der ganze hier berichtete Vorgang in das Gebiet der **Vision** fällt, oder ob und wann im Verlaufe desselben die Ekstase wieder

in die Sphäre der sinnlichen Wahrnehmung übergehe. Baumgarten verlegt den Uebergang in Vs. 5, Andre erst in Vs. 8 oder 9. Uns scheint der ganze Vorgang bei dem äussern und innern Zusammenhange der Begebnisse der Vision anzugehören und das בַּמַּחֲזֶה in Vs. 1 das ganze Kapitel zu beherrschen. Man meint, wenigstens die Auswahl der Opferthiere, das Schlachten und Zertheilen derselben setzten als rein sinnliche Vorgänge doch wohl nothwendig ein Aufhören der Ekstase voraus. Indess beruht dies auf einer Verkennung des Wesens der prophetischen Ekstase und auf einer Confundirung mit der bloss natürlichen, krankhaften oder magnetischen Ekstase. Die reine, prophetische Vision ist kein Starrkrampf, keine krankhaft magnetische Erscheinung, welche den vollen Gebrauch der äussern Sinne ausschliesse und eine äussre Thätigkeit unmöglich mache. Die Potenzirung des innern Sinnes geschieht nicht auf Kosten der äussern Sinne, denn durch das Hineinragen des Göttlichen wird die Harmonie der menschlichen Natur nicht gestört, sondern vielmehr erhöht und erst in's rechte Gleichgewicht gesetzt. — Eben so uneinig sind die Ausleger über die Dauer des Vorgangs. Baumgarten lässt wegen Vs. 5 die Vision in der Nacht eintreten, Hengstenberg hingegen (Bileam S. 51) wegen Vs. 12 am hellen Tage. Jener behauptet dann, der Vorgang habe sich von der einen Nacht bis in die andre fortgezogen, Dieser dagegen, das Schauen der Sterne habe in der Vision auch am hellen Tage geschehen können. Halten wir fest, dass die prophetische Ekstase kein krankhafter und unnatürlicher, sondern ein gesunder, übernatürlicher Zustand ist, durch welchen der Mensch keineswegs für das gewöhnliche, sinnliche Leben unbrauchbar gemacht wird, so kann uns eine 12 — 18stündige Dauer derselben nicht befremden; während das Schauen der Sterne am hellen Tage durch den innern Sinn uns unangemessen erscheint, da kein Grund vorhanden ist, warum ein Object des äussern Schauens dem innern Schauen aufgezwungen werden sollte.

2. Die exegetischen Schwierigkeiten dieser Worte kommen für unsern Zweck nicht in Betracht. — Losgerissen von seiner Verwandtschaft, in hohem Alter noch kinderlos, schon seit 10 Jahren vergeblich auf die Erlangung des verheissenen Samens wartend — glaubt Abram, dem der sonst freudige Blick auf die Verheissung durch die Verzagtheit seiner Stimmung umnebelt ist, dass kaum etwas Andres übrig bliebe, als dass Elieser, sein Hausverwalter (den man gewöhnlich mit dem K. 24, 2 erwähnten Knechte, welcher Abrams unbedingtes Vertrauen besass, identificirt) ihn beerben werde, und vielleicht geht er schon mit dem Gedanken um, ihn durch Adoption in seine Rechte und Hoffnungen eintreten zu lassen.

3. **Gerecht** ist, wer durch die Freiheit seines Willens der göttlichen Idee und Bestimmung seines Daseins entspricht. Dieser Gerechtigkeit, oder vielmehr der Fähigkeit, sie zu gewinnen, ist der Mensch durch den Sündenfall verlustig gegangen. Da es nun ohne Gerechtigkeit keine Seligkeit giebt, und Gott nach dem ewigen Rathschluss seiner Gnade den Menschen dennoch zur Seligkeit führen will, so muss Er selbst die Gerechtigkeit in der Menschheit herstellen. Dies ist die Aufgabe des Heils. An die Stelle der göttlichen Schöpfungsidee tritt nun als Norm und Probe der menschlichen Freiheit die göttliche Herstellungs- oder Heilsidee. Nun wird gerecht, wer ihren Fordrungen entspricht, wie nach der ursprünglichen Weltordnung der gerecht gewesen wäre, der den Fordrungen der göttlichen Schöpfungsidee entsprochen hätte. Die göttliche Heilsidee fordert aber vom Menschen nicht mehr, dass er durch seine Freiheit sich selbst gerecht mache, sondern nur, dass er durch seine Freiheit der Herstellung der Gerechtigkeit durch göttliches Wirken kein Hinderniss in den Weg lege, und in dies ihm dargebotene Heil, soweit es in der jedesmaligen Stufe der Entwicklung zur Erscheinung gekommen ist, ein-

gehe. So ist also ein neuer Weg, zur Gerechtigkeit zu gelangen, für den Menschen gebahnt, der Weg des Glaubens, d. i. der freien, vollen und unbedingten Hingabe an die göttliche Heilsidee. Der Glaube wirkt zwar nicht selbst das Heil, aber er ist die Bedingung der Heilsaneignung. Indem Abram glaubte, d. h. indem er sich der göttlichen Verheissung, in welcher die bisdahinnige Entwicklung des Heils zur Erscheinung gekommen war, ganz und gar hingab, entsprach er den Fordrungen der göttlichen Heilsidee, und war formal gerecht, — aber sein Glaube ergreift das objectiv dargebotene Heil, und so wird die formale Gerechtigkeit auch zur materiellen, d. h. sein Glaube wird ihm zur Gerechtigkeit gerechnet. — Und weil in Abram diese nothwendige Stellung zur Heilsidee zuerst zum klaren und bestimmten Bewustsein gekommen ist, weil er in seinem Glauben den Typus des rechten Verhältnisses zur Heilsidee lebenskräftig und weiter zeugend dargestellt hat, so ist er durch seinen Glauben der Vater der Gläubigen geworden.

4. Hier ist zum ersten Male von einem **Bunde**, der zwischen Gott und Abram geschlossen werden soll, die Rede. Alles, was vorangegangen ist, alle Fordrungen, Verheissungen und Führungen von Seiten Gottes, aller Gehorsam und Glaube, alle Entsagung und Verleugnung von Seiten Abrams sind nur die Präliminarien zum Bunde. Aber auch der Bund, der hier geschlossen wird, ist nur ein einseitiger, der noch der Ergänzung und Vervollständigung bedarf, weshalb wir ihn auch als das erste Stadium der Bundschliessung bezeichnet haben. Ein einseitiger ist er aber, weil Gott hier allein — und nicht Abram ihn abschliesst und sich dadurch bindet, denn nur Gott nicht Abram geht durch die zwei Hälften der Opfer-Thiere mitten hindurch. Diese Auffassung passt vollkommen zum ganzen Hergang der Sache. Das Motiv, von der die Bundschliessung ausging, war die Verzagtheit und der Kleinglaube Abrams. Gott will ihm durch die förmliche und feierliche Bundschliessung Gewähr leisten für die unbedingte Zuverlässigkeit seiner Verheissung und ihm das erbetene Zeichen geben, an welchem sein Glaube sich halten könne. Dazu genügt es, dass Gott allein den Bund ratificirt, dazu passt es, dass er von Abram noch nicht die feierliche Uebernahme der Bundesverpflichtungen seinerseits fordert. Erst nachdem auf der Basis der göttlichen Bundesverpflichtung Abrams Glaube erstarkt ist, erst als die Geburt des verheissenen Samens nahe vor der Thür ist, wo das göttliche Geben und Fordern Hand in Hand gehen kann, da fordert Gott, dass Abram auch seinerseits den Bund ratificire, dass auch er feierlich seine Bundesverpflichtungen übernehme, und das geschieht durch den Bund der Beschneidung K. 17. So ergänzen und bedingen sich diese beiden Bundschliessungen gegenseitig.

5. Die Bundschliessung wird durch ein **Opfer** vermittelt; denn Gott, der Heilige, vor dem nichts Unheiliges bestehen kann, kann erst dann mit einem Menschen einen Bund schliessen, wenn das, was ihn von dem Menschen abstösst, die Sünde, vorher entfernt ist. Dem Abram ist zwar sein Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet worden, aber diese Gerechtigkeit ist nur die Form für die materiale Gerechtigkeit, welche die göttliche Heilsanstalt bietet. Diese concentrirt sich für die Zeit der Heilsvorbereitung im Opfer. In der Sühne des Thieropfers erlangt der Sünder im Glauben die Sündenvergebung. Das Eigenthümliche dieser Opferhandlung, wodurch sie sich zur Basis der Bundschliessung eignet, ist einerseits die Auswahl der dazu bestimmten Thiere und andrerseits die Theilung der Opferthiere in zwei einander gegenüber zu legende Hälften, durch welche die Paciscenten mitten durch gingen, und dadurch die Bundeseinheit feierlich ratificirten. Gewöhnlich deutet man diese Bundeshandlung dahin, dass dadurch ausgesprochen sei, es solle den bundbrüchigen Paciscenten ebenso gehen, wie den zu zertheilenden

Opferthieren (Vgl. Winer Reallex. s. v. Bund). Tiele meint nun, dies wäre Gottes unwürdig gewesen, und geht in diesem Eifer für die Ehre Gottes so weit, dass er der ausdrücklichen Angabe in Vs. 18 zum Trotz behauptet, hier sei von einer Bundschliessung gar nicht die Rede. Aber gesetzt auch, Jenes wäre die richtige Deutung des Symbols, so könnten wir ein solches Eingehen Gottes in die menschliche Sitte nicht mehr und nicht minder gegen das göttliche Decorum finden, als dass Er überhaupt sich zu einem Bunde mit dem Menschen und zur eidlich gelobten Uebernahme von Bundesverpflichtungen herablässt. Aber jene Deutung, die im Jer. 34, 18—20 durchaus nicht begründet ist, trifft sicher nicht den ursprünglichen Sinn der symbolischen Handlung und ist erst in späterer Zeit entstanden, wo die Unmittelbarkeit und Sicherheit des symbolischen Bewusstseins schon getrübt war. Die Opferidee würde dadurch gänzlich ausgeschlossen sein, denn dann diente die Tödtung und Blutvergiessung nicht der Darstellung der Sühne, auf deren Basis der Bund errichtet werden soll, sondern einzig und allein einer dem Opfer völlig fremden Idee, und es könnte überhaupt von einem Opfer gar nicht mehr die Rede sein. Der Zweck des Symbols ist offenbar kein andrer als der, die Einheit der Idee des Bundes in der Zweiheit der Erscheinung der Bundschliessenden auszusprechen, wie dies schon Klaiber (Lehre v. d. Versöhnung, Tübg. 1823. S. 81) und M. Baumgarten ad h. l. erkannt haben. Das zertheilte Opferthier vertritt die beiden Bundschliessenden; wie die beiden Hälften des Thieres ein Wesen ausmachen, so sollen die beiden Paciscenten ebenfalls eine wesentliche Einheit bilden. Durch das Hindurchgehen zwischen den Opferhälften wird für die getrennte Zweiheit derselben gleichsam ein sie wieder einigendes Mittel dargestellt. — Was die Auswahl der Thiere betrifft, so fällt die Fordrung Jehovah's auf, dass dieselben sämmtlich mit begreiflicher Ausnahme der Tauben dreijährig sein sollen. Hofmann's Deutung (I, 98: Dreijährig mussten die Thiere sein, im vierten also nahm sie Jehovah an, weil Abram's Same erst im vierten Geschlecht ins verheissene Land eingehen sollte Vs. 16.), der auch Delitzsch folgt, möchte wohl angemessener sein, als Baumgartens Meinung, die Dreijährigkeit solle den Antheil Gottes am Opfer bezeichnen. Gott hat nicht an dem Opfer Theil, wie Abram Theil daran hat, denn das zu tödtende Opferthier kann nur einen sündigen Theil repräsentiren; Gott gewinnt erst Theil am Opfer, wenn das Thier ihm dargebracht ist. Der Begriff des Jahres an dem Thiere kann aber gar wohl den Begriff der Generation (דּוֹר) in Abrams Nachkommenschaft vertreten, da beide Begriffe der Lebenszeit angehören, und das Opferthier zweifelsohne Repräsentant Abrams und somit auch seines Samens, der noch von seinem Leibe kommen soll (Vs. 4), ist.

6. Ueber die 400jährige Knechtschaft vgl. im zweiten Bande dieser Schrift.

7. Zum erstenmal erscheint hier die **Herrlichkeit des Herrn** (die Schechinah) in einem Symbole, dem ähnlich, das später dem Mose im feurigen Busch, dem wandernden Volke in der Wüste als Wolken- und Fäuersäule sich kund gab und in der Stiftshütte als Wolke über der Kapporet schwebte. Wie dort durch den verhüllenden Busch und die verhüllende Wolke, erscheint sie hier umschlossen von einem Ofen (wie im Orient gewöhnlich: cylinderförmig, aus dessen Oeffnung oben das Feuer, von Rauch umhüllt, hervorschlägt). Sie ist das Symbol der Gnadengegenwart Gottes: der Lichtglanz seiner Herrlichkeit, das verzehrende Feuer seiner Heiligkeit, die kein blödes Menschenauge ertragen, vor dem kein sündiges Menschenkind bestehen kann, ist aus Gnaden verhüllt. —

Delitzsch sagt: „Die Selbstdarstellungsweise Jehovah's im Verkehr mit den Patriarchen ist sonst viel milder und traulicher; jetzt hat Er dem Abram ein für allemal zu er-

fahren gegeben, wie unendlich erhaben, furchtbar majestätisch der Gott ist, der so tief sich zu ihm herablässt."

8. Ueber die prophetische **Grenzbestimmung** des verheissenen Landes vgl. Hengstenberg Beitr. III., 265 ff. Der Fluss (נָהָר) Aegyptens, der die Gränze nach der einen Seite bezeichnet, ist allerdings der Nil (nicht der Gränzbach el Arisch, נַחַל מִצְרַיִם), und richtig ist es ebenfalls, dass selbst in den blühendsten Zeiten des theokratischen Staates die Gränzen desselben nicht vom Euphrat bis zum Nil gereicht haben. Eine solche geographisch-streng zu nehmende Angabe ist aber nicht und kann nicht der Zweck dieser prophetischen Verheissung sein. Euphrat und Nil gelten hier, wie so häufig, als Repräsentanten der beiden Weltmächte des Ostens und des Westens, und der Sinn der Verheissung ist kein andrer, als der, dass Land und Reich der Nachkommen Abrams selbständig neben und zwischen diesen beiden Weltreichen bestehen, dass zwischen beiden keinem andern Reiche, Staate oder Volke selbständiges und bleibendes Bestehen vergönnt sein solle.

Hagar und Ismael.

§ 57. (Gen. 16). — Abram weiss nun, dass der verheissene Same von seinem Leibe kommen solle (15, 4) und wartet gläubig vertrauend der Erfüllung. Nicht so die ungeduldige Sarai. In keiner der bisherigen Verheissungen war ihrer erwähnt, ihr Alter nimmt täglich zu und ihre Unfruchtbarkeit wird immer entschiedener. Endlich hält sie es für ausgemacht, dass nicht sie zur Mutter des verheissenen Samens bestimmt sei, und dringt nun in ihren Gatten, ihre ägyptische Magd Hagar zum Kebsweibe zu nehmen, um — nach damaliger Sitte — durch die leibeigne Magd zu erlangen, was ihr versagt schien. Abram gehorcht, aber gar bald richtet der Erfolg über die eigenwillige Selbsthülfe. Hagar wird schwanger und verachtet übermüthig ihre unfruchtbare Herrin, und als diese sie demüthigen will, entflieht sie ihrer Heimath zu. Doch auch die Widerspenstige ist durch ihre Verbindung mit Abram geheiligt, und der Sohn, den sie unter dem Herzen trägt, soll in Abrams Hause geboren und erzogen werden, um das Maass des Segens, das ihm bestimmt ist, erlangen zu können[1]). In der Wüste unweit Schur[2]) hält sie der Engel des Herrn[3]) auf und veranlasst sie zur Rückkehr. Im 86. Lebensjahre Abrams gebiert sie dem Abram einen Sohn, den er nach des Engels Gebot an Hagar Ismael (יִשְׁמָעֵאל = Gotterhört) nennt.

1. Der Jehovahengel fand die Hagar bei der Quelle am Wege von **Schur.** Ueber die Lage und den Begriff des Schur vgl. besonders Tuch in d. Zeitschr. der deutsch. morgldsch. Gesellsch. I, S. 173 ff. In Gen. 25, 18 wird dies Schur als „vorn an Aegypten liegend" — אֲשֶׁר עַל פְּנֵי־מִצְרַיִם — bezeichnet (Vgl. 1 Sam. 15, 7; 27, 8). Dass Hagar ihrem Vaterlande Aegypten zu floh, ist ohnehin wahrscheinlich. „Je weniger Abweichungen die Wüste überhaupt gestattet, um so wahrscheinlicher ist es, dass Hagar die Strasse zog, wie sie zu allen Zeiten die gangbare war. Diese führt vom jetzigen Kairo

nach Adschrud, sodann durch den Pass Mukscheb zum Plateau des et-Tih, durchschneidet die westliche Hälfte der grossen Wüste bis zum nördlichen Ende des Dschebel Helâl und vereinigt sich nach Osten gewandt mit den Strassen vom Sinai und Akabah nach Hebron über Bersaba.“ (Tuch l. c. S. 175). Im Allgemeinen wird demnach Schur zusammenfallen mit dem westlichen Theile der Wüste, die jetzt bei den Arabern im Unterschiede von ihrem östlichen Theile („der Wüste der Kinder Israel“) die Wüste Dschifar heisst, und die noch als zu Aegypten gehörend angesehen wird. Die Urkunde bestimmt die Oertlichkeit noch näher durch den Zusatz zwischen Kadesch und Bered; aber bei der noch immer nicht zweifellos ausgemachten Lage des erstern und der gänzlichen Unbekanntschaft des letztern (Tuch vermuthet, dass der Dschebel Helâl = Bered sei), dient diese Angabe uns nur zur Bestätigung des auch sonst feststehenden Ergebnisses, dass die Scene in der Wüste zwischen Palästina und Aegypten lag. — Hagar benennt den Brunnen, wo ihr die Gotteserscheinung zu Theil wurde, als בְּאֵר לַחַי רֹאִי d. h. Brunnen zum Lebendigen, der mich schaut. Kann man Rowland (in Williams the holy city S. 489 f.) trauen, so bezeichnen die Araber noch jetzt einen Brunnen zehn Stunden jenseits Ruheibeh (Robinson I, 325 f.) als Moilahi Hadschar, und Rowland deutet dies abentheuerlich genug durch moi = Wasser und lahi = לַחַי. Auch Robinson kennt den Ort, nennt ihn aber Muweilih (I, 315). Tuch meint, es lasse sich nicht leicht eine passendere Oertlichkeit nachweisen; Raumer aber (Paläst. S. 447) bestreitet es, weil die von Rowland angegebene Lage von Kadesch unmöglich richtig sein könne. Das Nähere über Kadesch vgl. im 2. Bande beim Wüstenzuge Israels.

2. Ueber die Weissagung, die Hagar jetzt betreffs des Sohnes, mit dem sie schwanger geht, erhält, vgl. § 64, 6.

3. Ueber den Engel des Herrn und sein erstmaliges Auftreten an diesem Orte vgl. § 50, 2.

Zweite Stufe der Bundschliessung durch die Beschneidung.

Vorbemerkung. — Dreizehn Jahre sind seit der letzten Offenbarung Gottes an Abram verflossen: — eine Prüfungszeit, in welcher er den Glauben, der ihm zur Gerechtigkeit gerechnet worden war, bewahren und bewähren sollte. Durch das lange Warten auf den verheissenen Samen hatte es sich immer entschiedener herausgestellt, dass Sarai von Natur unfruchtbar sei. Nun ist aber die Zeit herangenaht, wo durch die Gnade erlangt werden soll, was der Natur unmöglich war, — wo die Verheissung in die erste Stufe der Erfüllung übergehen, und dem Abram der Sohn geboren werden soll, durch den er zum grossen Volke und zum Segen der Menschheit werden soll. Bisher hatte bloss die Verheissung ohne alle Erfüllung gewaltet; von nun an aber soll neben der Verheissung auch die Erfüllung, immerdar wachsend und sich erweiternd, einhergehen; immer mehr soll sie von dem Gebiet der Verheissung sich aneignen, bis am Ende die Verheissung gänzlich aufgegangen ist in die Erfüllung. Die Verheissung ist ausschliesslich Gottes Sache, die Erfüllung aber geht hervor aus der beiderseitigen Bundesthätigkeit Gottes und des Menschen. Bisher war der Bund nur ein einseitig sanctionirter gewesen (§ 56), nur Gott, nicht Abram hatte Bundesverpflichtungen übernommen. Jetzt soll und muss der Bund auch von Abram's Seite sanctionirt werden, auch Abram soll die Bundespflichten feierlich übernehmen. Bisher hatte Abram Alles, was er selbst gethan, in der Kraft der Natur gethan, und 24jährige Erfahrung hatte bewiesen, dass nicht Natur, sondern Gnade ihn zu dem hohen Beruf, in seinem Samen ein Segen für

die Völker zu werden, befähigen könne. Erst die volle Ratification des Bundes stellt ihn auf diese Höhe. Den Ismael hatte er in der Vorhaut gezeugt, aber Ismael war auch nicht der Sohn der Verheissung; — die Zeugung des verheissenen Sohnes ist nur möglich vermittelst des Bundes, vermittelst des Zusammenwirkens beider Bundesparten: Abram zeugt, aber dass seine Zeugung eine fruchtbare ist, dass in Sarai's erstorbenem Leibe ein Born des Lebens sich öffnet, geschieht in Folge der Mitwirkung der schöpfrischen, neu belebenden Kraft Gottes. Isaak's Geburt ist die erste Frucht des Bundes; die Vollendung der Bundschliessung muss also seiner Zeugung und Geburt nothwendig vorangehen. —

§ 58. (Gen. 17). — Als Abram 99 Jahre alt war, erschien ihm der Herr. „Ich bin der allmächtige Gott, spricht Er, wandle vor mir und sei fromm . . . Siehe, Ich bins und habe meinen Bund mit dir . . . Du aber halte meinen Bund, du und dein Same nach dir.“ — Abram, so lautet die erneuerte Verheissung, soll zum Vater einer Schaar von Völkern werden, und darum nicht mehr Abram sondern Abraham, und Sarai, die zur Mutter des verheissenen Samens bestimmt ist, nicht mehr Sarai, sondern Sarah heissen[1]). Neben dem Samen, durch den das Heil kommen soll, wird auch von Neuem ihm das Land, in dem das Heil sich entfalten solle, zu ewiger Besitzung[2]) verheissen. Als Zeichen des Bundes, der nun vollständig und allseitig ratificirt werden soll, setzt der Herr die Beschneidung[3]) ein, der Abraham selbst und alle männlichen Glieder seines Hauses[4]) sofort, jeder neugeborne Knabe aber am achten Tage nach der Geburt unterzogen werden sollen. „Also soll mein Bund an eurem Fleische sein zum ewigen Bunde,“[5]) spricht der Herr. Jede Unterlassung der Beschneidung ist ein Bundesbruch, und als solcher ein todeswürdiger Frevel. Jeder Empfang der Beschneidung giebt Theil an der Bundesgnade, aber jede ist auch eine persönliche, bleibende Mahnung an die dadurch übernommene Bundesverpflichtung[6]). — Abraham, dem es immer noch nicht recht einleuchten will, dass der Herr ihm solchen Samen aus Sarah's erstorbenem Leibe schenken wolle, bittet: „Ach dass Ismael leben sollte vor dir!“ Da verkündigt ihm Gott mit ausdrücklichen Worten: „Ja, Sarah, dein Weib soll dir einen Sohn gebären, den sollst du Isaak heissen. Mit ihm will Ich meinen Bund aufrichten und mit seinem Samen nach ihm. Dazu um Ismael habe ich dich auch erhört. Siehe, Ich habe ihn gesegnet und will ihn mehren sehr sehr. Aber meinen Bund will ich aufrichten mit Isaak, den dir Sarah gebären soll übers Jahr.“

1. Die **Umwandlung der Namen** Abram's und seines Weibes tritt höchst bedeutungsvoll und sinnig grade an der Schwelle dieses zweiten Stadiums im Leben der Erwählten ein. Sie giebt ihnen Symbol und Bürgschaft des Neuen, das der Herr

nun schaffen will, denn „der Name ist des Sein's Enthüllung“ (Fr. v. Meyer Blätter f. höhere Wahrh. VIII, 388), sie ist die Losung für den neuen noch vor ihnen liegenden Lebensweg. (Ueber die Bedeutung der Namengebung und Namenändrung überhaupt vgl. die tiefen Erörtrungen Hengstenberg's Beitr. II, 270 ff.). Was die Etymologie der ursprünglichen und geänderten Namen betrifft, so ist אַבְרָם = אֲבִירָם 1 Kön. 16, 34 so viel als pater altitudinis — (vgl. Tuch ad h. l.), ein Name, der wegen seiner Unbestimmtheit weniger geeignet ist, den Beruf des Völkervaters zu bezeichnen, als der neue Name אַבְרָהָם = pater multitudinis (הָמוֹן = numerus copiosus). Schwieriger ist die Deutung der beiden andern Namen. Gewöhnlich deutete man den Namen שָׂרַי (LXX: Σάρα) durch „meine Fürstin“, und שָׂרָה (LXX: Σάῤῥα) = „Fürstin“, und bezieht dies dann, nach Hieronymus's Vorgang darauf, dass sie nun nicht mehr eines Hauses Mutter, sondern allgemein und unbeschränkt „Fürstin“ heissen solle. Allein auch abgesehen davon, dass die Masculinarform שרי dem widerspricht, so hat gewiss Iken (diss. philogg. theoll. I, diss. 2.) Recht, wenn er ausruft: quid quaeso dici potest frigidius! Ewald hebt allen Unterschied zwischen den beiden Namen auf, indem die zweite Form nur eine vollere Aussprache der erstern sei, und deutet beide durch „streitsüchtig“ von שׂרה, kämpfen. Auch Lengerke identificirt beide Formen (= Fürstin) als spätre und jüngre Sprachgestalt. Indess der Verfasser der Gen. hat jedenfalls nicht bloss eine Modification der Form, sondern auch der Bedeutung in der Umwandlung gesehen; und so möchte Iken's Meinung, dass שרי nach einem gewöhnlichen Gebrauch des Plurals soviel als principatus, nobilitas sei, und dass hingegen שרה von שׂרר II. fruchtbar sein, abzuleiten sei, doch immer die wahrscheinlichere sein. Die Verwechslung des א und ה ist nichts Ungewöhnliches. Eine Bestätigung erhält diese Deutung durch die Verdopplung des 2 rad. bei LXX; und in den Context (Vs. 16: „Völker sollen aus ihr werden“) passt sie vortrefflich. — Delitzsch (S. 227) hat die alte, jedenfalls sinnige Bemerkung erneuert, dass der Grundbuchstabe des Namens יהוה, welcher Kern und Stern jener wunderbaren Zukunft ist, der Abrams Same kraft des Bundes entgegengeht, in beide Namen hineingewirkt sei. Doch trage ich Bedenken, diese Beziehung als beabsichtigt anzusehen.

2. In der erneuerten Verheissung (Vs. 8) wird der Besitz des Landes eine אֲחֻזַּת עוֹלָם und ebenso der zu stiftende Bund eine בְּרִית עוֹלָם (Vs. 7. 13) genannt. Dass der Bund ein ewiger heisst, kann nicht auffallen, denn es ist ein Bund, der sein Ziel erreichen soll. Ist die Frucht des Bundes eine bleibende, so ist es auch der Bund selbst, dessen Vollendung sie ist. Die Verheissung einer ewigen Besitzung des Landes steht zunächst im Gegensatz zu dem Pilgerstande Abrahams, in welchem er noch nicht einen Fussbreit des ihm verheissenen Landes sein nennen kann. Das Land der Verheissung ist aber seines Samens Erbtheil und Besitz und bleibt es immerdar, ob Israel auch aus demselben exilirt werde, und ob auch das Exil 70 Jahre oder 2000 Jahre daure.

3. Ueber die **Beschneidung** vgl. besonders J. Bergson (die Beschn. vom hist.-krit. u. medec. Standp. Berl. 1844), Friedreich (zur Bibel II, 39 ff.), Hoffmann in d. Hall. Encykl. IX, 267 ff., Winer (Reallex. s. h. v.) und die dort verzeichnete Literatur, die indess für das religiöse Verständniss des Ritus im Ganzen wenig austrägt. — Nach Herodot wäre die Beschneidung von den Aegyptern zu den Israeliten herübergekommen (II, 104: *Μοῦνοι πάντων ἀνθρώπων Κόλχοι καὶ Αἰγύπτιοι καὶ Αἰθίοπες περιτέμνονται ἀπ' ἀρχῆς τὰ αἰδοῖα. Φοίνικες δὲ καὶ Σύριοι οἱ ἐν τῇ Παλαιστίνῃ καὶ αὐτοὶ ὁμολογέουσι παρ' Αἰγυπτίων μεμαθηκέναι.* Diese Angabe beruht aber sicher nicht auf dem Bericht der palästinensischen Syrer, sondern auf dem der ägyptischen Priester. Umgekehrt haben die christ-

lichen Gelehrten älterer Zeit meist aus unhistorischer Befangenheit behauptet, die Aegypter hätten sie von den Israeliten entlehnt, wogegen aber, wie Tuch Comm. S. 344 mit Recht einwendet, das zur Zeit des Aufenthaltes der Israeliten in Aegypten schon völlig ausgebildete ägyptische Isolirungssystem und der Abscheu vor fremden Nomadenstämmen das entscheidenste Zeugniss ablegt. Die Beschneidung war indess bei den Aegyptern kein allgemeiner Gebrauch, sondern nach Origenes hom. 5 in Jer. wurden nur die Priester und nach Clemens strom. I, p. 302 ed. Sylb. auch diejenigen, welche zu den Mysterien Zutritt erhalten wollten, derselben unterzogen. — Die Vergleichung der relig. Symbolik des A. T. mit der des heidnischen Alterthums lehrt, dass die Grundlagen und die Ausgangspunkte der symbolbildenden Anschauung bei beiden dieselben sind, und die Culturgeschichte bezeugt, dass die Priorität in dieser Beziehung nicht den Israeliten zusteht; — aber ebenso sehr lehrt jene Vergleichung auch, dass die Symbole, die aus der Naturreligion in die Religion der Geistigkeit übergingen, vorher durch das göttliche Läutrungsfeuer der specifisch-israelitischen Theologie, in welchem die Schlacken pantheistischer Naturvergöttrung ausgeschieden wurden, hindurchgehen mussten. Wir tragen von diesem Standpunkt aus kein Bedenken, der ägyptischen und wenn man will — jeder andern Beschneidung im Verhältniss zur Abrahamischen Gleichzeitigkeit oder Priorität des Ursprungs zuzugestehen. Möglich ist es, dass Abraham während seines Aufenthaltes in Aegypten die dort bereits übliche Beschneidung kennen gelernt hat, und dass darin der subjective Anknüpfungspunkt für die objective göttliche Einsetzung lag; aber ebenso sehr ist es auch möglich, dass die Beschneidung im Hause Abrahams und im Reiche Pharao's unabhängig von einander, aber in einer gemeinsamen religiös-symbolischen Anschauung wurzelnd, eingeführt wurde. Letzteres wird dadurch wahrscheinlich, dass wir die Beschneidung auch in solchen Kreisen finden, wo sie (wie z. B. in Amerika, auf den Südseeinseln etc.) weder auf eine Berührung mit den Israeliten noch mit den Aegyptern zurückgeführt werden kann.

Dass die Beschneidung auf dem Standpunkt der Naturreligion mit dem Phallusdienst in Zusammenhang stehe, wird wohl nicht geleugnet werden können, wogegen wir entschieden beanstanden müssen, dass sie „als eine bis zur Hinwegnahme der Vorhaut zusammengeschrumpfte Entmannung zu Ehren der Gottheit“ (wie Bohlen S. 194, Tuch S. 344, Vatke I, 380 ff., Br. Bauer I, 88 meinen) zu betrachten sei. Sie ist vielmehr der andre Pol derselben; Entmannung ist Ertödtung, Beschneidung hingegen ist Steigrung der Zeugungskraft; jene ist Heiligung des Zeugungsgliedes an die zerstörende Naturkraft durch Aufopfrung und Hingabe; diese ist Heiligung desselben an die zeugende Naturkraft durch Erhöhung seiner Bestimmung. — Die Symbolik nimmt ihren Ausgangspunkt von der sinnlichen Erscheinung und Erfahrung und trägt die von hier abstrahirte Bedeutung der Naturgegenstände auf die übersinnlichen Ideen über. Wenn Herodot II, 37 sagt: τὰ δὲ αἰδοῖα περιτάμνονται καθαριότητος εἵνεκεν und Philo de circumcis. II. p. 210 noch den Zweck der Fruchtbarkeit hinzufügt, so stammt allerdings diese Deutung aus einer Zeit, die schon der Unmittelbarkeit und Lebendigkeit der symbolischen Anschauung entfremdet war und diesen Mangel durch kahle Nützlichkeitstheorieen zu ersetzen suchte; sie lässt auch unerklärt, warum die Beschneidung auf die Priesterkaste beschränkt blieb; denn die Erhaltung der Gesundheit und die Beförderung der Fruchtbarkeit hatte für die übrigen Stände ganz dasselbe Interesse wie für die Priester. Aber dennoch scheint diese Deutung die Elemente der Anschauung zu enthalten, von welcher die Symbolik ausging. Die Zeugung galt als Central- und Höhepunkt des gesammten (vergötterten) Naturlebens, daher ihre religiöse Bedeutung für den Standpunkt der Naturreligion.

Das Zeugungsglied war ein heiliges, der Gottheit zu weihendes Glied. Da nun aber alles Menschliche, um zur Gottheit in unmittelbare Beziehung und Gemeinschaft treten zu können, der Reinigung, Weihung und Heiligung bedurfte, so sah man auch gewiss die Zeugung und das Zeugungsglied als der Weihung und Heiligung bedürftig an, um in ihnen ein vollkommnes Bild und einen Repräsentanten der zeugenden göttlichen Naturkraft darstellen zu können. Da nun ferner in der Erfahrung sich die Vorhaut als Receptaculum mancher die Gesundheit gefährdenden Unreinigkeit oder in einzelnen Fällen als Hinderniss der Fruchtbarkeit der Zeugung zeigen mochte, so lag es nahe, in ihr überhaupt das Symbol des Ungeweihten und Ungeheiligten in diesem Gebiete zu sehen und die Wegnahme derselben als Symbol der Weihung und Heiligung festzusetzen. Dadurch war es dann Denen, die sich ganz besonders oder ausschliesslich dem Dienst der Naturreligion widmeten, zur Pflicht gemacht, die Beschneidung zu übernehmen, um durch sie diejenigen Lebensfunctionen, welche vor allen andern als Bild und Repräsentation der Lebensäussrungen der Gottheit galten, in höchster idealer Reinheit, Kraft und Fülle darzustellen.

Das Specifisch-Heidnische bei dieser Auffassung der Beschneidung ist die ihr zu Grunde liegende Anschauung von der Zeugung; — diese Anschauung konnte nimmermehr das Judenthum adoptiren, ohne sich selbst völlig zu negiren. Das allgemein-Gültige aber, das einer Herübernahme in die religiöse Anschauung der Patriarchen und ihrer Nachkommen nicht widerstrebte, war die Ansicht, dass das Gebiet des Zeugens in seiner Naturwüchsigkeit ein ungeweihtes und ungeheiligtes Element an sich trage, dass es von Unreinheit und Störung umgeben sei, die in der Vorhaut sich repräsentire. Aber wie der Begriff der Zeugung in seinem Verhältniss zur Religion, so war auch der Begriff der an der Zeugung haftenden Unreinigkeit und Ungeweihtheit ein völlig und wesentlich andrer als der heidnische. Auch für Abraham und seine Nachkommen hatte die Zeugung religiöse Bedeutung, denn sie war ja der Träger der Bundesentwicklung: „In deinem Samen sollen gesegnet werden alle Völker auf Erden.“ Abraham musste zeugen, um die Verwirklichung dieser Verheissung herbeizuführen, und seine Nachkommen mussten zeugen, bis das Heil für die Geschlechter der Erde in ihrem Samen vollkommen dargestellt war. Bis dahin stand also die Zeugung im Dienste des Bundes, dessen Ziel ohne sie nicht hätte erreicht werden können. Aber die bloss natürliche Zeugung, wie sie schon bei Abraham nicht einmal fähig war, das erste Glied in der Kette der Bundeszeugungen darzustellen, würde auch bei seinen Nachkommen nimmer das Ziel aller Bundeszeugungen haben erreichen können. Aber damit es dennoch erreicht werde, hatte Gott in der Bundschliessung seine Mitwirkung zugesichert, und wie Er den Abraham durch die mitwirkende Kraft seiner Allmacht zur Zeugung des ersten Gliedes der Kette befähigte, so wird noch viel mehr zur Zeugung des letzten Gliedes, welches die Verheissung ganz und gar erfüllen sollte, seine Allmachtswirkung in Anspruch genommen werden müssen. — Bloss menschliche Zeugung vermag also nicht den Samen darzustellen, durch den das Heil kommen soll. Und warum nicht? Weil der Same, der das Heil bringen soll, selber frei sein muss vom Unheil, das in der Sünde beruht. Die Zeugung ist der Kanal, durch welchen sich das von der Sünde inficirte Wesen des Menschen fortleitet von Geschlecht zu Geschlecht. Sie ist also mit Unreinigkeit und Unheiligkeit behaftet. Diese muss weggethan werden, wenn anders das Ziel der Bundes-Zeugungen erreicht werden soll. Die Vorhaut ist das Symbol der Naturwüchsigkeit, der natürlichen Unreinheit und Störung im Gebiete der Zeugung. Soll nun die Idee dargestellt werden, dass die natürliche Zeugung an sich eine ungeweihte, mit Unheiligkeit

behaftete sei, dass sie darum als solche das Ziel der Bundeszeugungen nicht erreichen könne, dass sie aber dennoch durch göttliche Wirkung dies Ziel erreichen solle, so muss kraft göttlichen Befehls die Vorhaut weggethan werden, und zwar schon ehe die erste Zeugung innerhalb des Bundes vor sich geht. Aber die Vorhaut ist nur das Symbol des Hindernisses der rechten Zeugung, mit ihrem Wegthun ist also das Hinderniss selbst noch keineswegs weggethan. Weil dennoch das Bundesziel erreicht, also dennoch auch das Hinderniss im Verlaufe der Entwicklung durch Gottes Wirkung hinweggethan werden soll, so ist das Symbol für die Gegenwart zugleich auch Typus der Zukunft; und als solches weist es auf eine Art der Zeugung hin, von der die Unheiligkeit und Ungeweihtheit auch factisch und absolut hinweggethan, in welcher das Bundesziel erreicht sein wird. (Vgl. Ebrard das Dogma vom heil. Abendm. S. 26).

Die Beschneidung im Hause Abrahams ist negativ die symbolische Entfernung des Unheiligen und Ungeweihten aus dem Bereich der Zeugung; sie ist positiv die symbolische Weihung und Heiligung dieses Gebietes für die göttlichen Bundeszwecke; denn durch die Zeugung entsteht und durch die Zeugung besteht das Volk des Bundes; und dies soll als gezeugtes und als zeugendes ein heiliges, ein priesterlich-geweihtes Volk sein (Exod. 19, 5. 6.). Darin liegt die objective Bedeutung der Beschneidung, der Grund, warum Gott sie fordert. Ihre subjective Seite, der Grund, warum Abraham sie an sich und seinem Hause vollzieht, ist das Eingehen des Menschen in die göttliche Bundesidee und die Uebernahme der menschlichen Bundespflichten. Die Beschneidung wird dadurch zum Bundeszeichen und zum Bundessiegel, d. h. sie versichert einem Jeden, der sie übernommen hat, die Bundesrechte, sie heischt von ihm die Bundespflichten. Und weil nicht bloss die abstracte ideelle Gesammtheit des Volkes, sondern jeder Einzelne in ihm Bundesrechte und Bundespflichten haben soll, muss auch jeder Einzelne persönlich dem Bunde einverleibt werden und persönlich das Bundeszeichen übernehmen.

Soll nun im Bundesvolke schon die Zeugung, durch die das Leben in's Dasein tritt, geheiligt und den Bundeszwecken geweiht sein, so versteht sich von selbst, dass auch das ganze Leben, das in der Zeugung seinen Anfang nimmt, den Bundeszwecken geweiht sein (Röm. 11, 16), ihnen dienen, sie fördern soll. Das Kind, das in der Beschneidung gezeugt ist, ist schon dadurch zur Bundes-Heiligkeit bestimmt (1 Kor. 7, 14), und diese Bestimmung wird zur Realisation, indem es selbst beschnitten wird. Die Beschneidung, die von dem Princip und Born des Lebens das Naturwüchsige, Unheilige, Unreine, Ungeweihte entfernt, soll von da aus in alle Verzweigungen des Lebens ihre Kraft und Geltung ausdehnen; sie trägt die Verpflichtung in sich, alles Naturwüchsige in den übrigen Beziehungen des Lebens, die Vorhaut des Herzens, der Lippen, der Ohren etc. (Lev. 26, 41; Deut. 10, 16; 30, 6; Jer. 4, 4; 9, 25 etc.) ebenfalls zu beschneiden, und Herz und Sinn allein den Bundespflichten und den Bundeszwecken zu weihen.

Das neugeborne Kind soll am **achten** *Tage* beschnitten werden. Diese Fordrung reducirt sich sicherlich auf die Heiligkeit der Siebenzahl. Aber warum nicht am siebenten Tage selbst? Sieben Zeiträume (Tage, Jahre, Jahrwochen) bilden einen Zeitcyclus, in dem der Lauf der Zeit sich in kleinern oder grössern Kreisen abschliesst, um wieder von neuem zu beginnen und eine neue Entwicklung auf die alte folgen zu lassen. Der achte Zeitraum der alten Entwicklung ist darum der erste der neuen Entwicklung. So mussten auch die ersten sieben Tage vollständig abgelaufen sein, ehe das Kind beschnitten werden konnte. Mit der Beschneidung trat das Kind in den Bund Gottes, in eine neue Welt, in das Reich Gottes ein, ein neuer Aeon seines Lebens begann. Der

achte Tag, mit dem der neue Zeitcyclus beginnt, sollte das Kind auch in die neue Lebenssphäre einführen.

Die Beschneidung wurde ausschliesslich dem **männlichen** Geschlechte zu Theil. Dem weiblichen ward kein Aequivalent dafür geboten. Es hat dies weder in den physischen noch in den ethischen Zuständen des Weibes, sondern in der unselbständigen Stellung, die das Weib im Alterthum einnahm, seinen Grund. Zwar liegt in der Beschneidung ebenso sehr eine Demüthigung für den Mann als eine Erhebung desselben. Es liegt darin seine natürliche Unfähigkeit für die Bundesgliedschaft, wie sein specieller göttlicher Beruf für dieselbe ausgesprochen. Keins von beiden soll durch den Mangel der Beschneidung am Weibe negirt werden, sondern die unselbständige Stellung des Weibes, vermöge welcher es nicht ohne den Mann, sondern nur in und mit dem Manne, nicht als Weib, sondern nur als Gattin (und Mutter) eine Bedeutung für das Volks- und Bundesleben hat, liess keins von Beiden in dem Maasse hervortreten, dass es eine gleiche Berücksichtigung wie beim Manne in Anspruch genommen hätte. In und mit dem Manne ist aber auch das Weib geweiht und geheiligt, in und mit ihm hat es Theil am Bunde, hat, so weit seine Natur und Stellung es fordert und zulässt, mitzuwirken an der Entwicklung des Bundes.

4. Nicht nur Abraham und der Sohn der Verheissung, der ihm geboren werden soll, sollen beschnitten werden, sondern auch Ismael, der Sohn der Magd, und alle Knechte des Hauses, seien sie nun im Hause geboren oder erst durch Abraham erworben. Auch sie erlangen also Alle durch das übernommene Bundeszeichen Theil und Anrecht an dem Bunde, den Gott mit Abraham geschlossen. Ismael trat zwar später aus der Gemeinschaft des Vaterhauses und somit auch aus dem Bunde, der an dies Haus geknüpft war, aus, — aber er wurde nur ausgeschieden, weil er sich selbst ausgeschieden hatte, weil er innerlich den Zwecken und Interessen des Bundes völlig entfremdet war. Wer aber von den Knechten in der Gemeinschaft des erwählten Hauses blieb, blieb auch in der Gemeinschaft des Bundes. Es zeigt sich auch hier, wie entfernt der alte Bund schon in seinen Anfängen von einem engherzigen und ausschliessenden Particularismus, dessen man ihn oft beschuldigt, war. Auch später noch war es jedem Fremden, der nicht vom Samen Abraham's war, gestattet, durch die Uebernahme der Beschneidung in die Bundegesmeinschaft einzutreten und ihres Segens theilhaftig zu werden. Doch ist allerdings ein wesentlicher Unterschied zwischen solchen von Aussen hinzugekommenen Gliedern des Bundesvolkes und dem eigentlichen Samen Abrahams. Nur von dem letztern kann nach der Verheissung die Zeugungsreihe, die bis zur Darstellung des Heils reichen soll, Ausgang und Fortgang haben.

5. Wenn durch dies zweite Stadium der Bundschliessung der bereits von Seiten Gottes abgeschlossene Bund auch von menschlicher Seite sanctionirt und besiegelt wird, indem nun auch Abraham sich zur Haltung des Bundes verbindet, so fragt sich, welche denn die von ihm dadurch übernommenen Bundespflichten seien. Sie sind im Allgemeinen ausgesprochen in den Worten, womit die Rede Gottes beginnt: „Wandle vor mir und sei fromm“ (unsträflich, תָּמִים). Es ist der Glaube, der sich unbedingt den Führungen Gottes hingiebt; es ist der aus dem Glauben hervorgehende Gehorsam, der den Forderungen Gottes immerdar, so viel an ihm ist, entspricht. Wie die Verheissungen Gottes, deren Erfüllung die göttliche Bundespflicht ausmacht, so bewegt sich auch die Angabe der mensclichen Bundespflicht vorerst noch im Gebiete unbestimmter Allgemeinheit. Bestimmter schon treten die Bundespflichten Abrahams in K. 18, 19 in der Form von zuversichtlichen Hoffnungen und Zumuthungen Jehovahs an Abrahams Stellung zu

seinem Samen hervor, „Ich kenne ihn, sagt dort Jehovah, dass er wird befehlen seinen Kindern und seinem Hause nach ihm, dass sie Jehovah's Wege halten, und thun, was recht und gut ist, damit Jehovah auf Abraham kommen lasse, was er ihm verheissen hat."

Der Jehovah-Besuch im Hain Mamre.

§ 59. (Gen. 18, 1—15). — Bald darauf erscheinen vor dem Zelte Abrahams im Hain Mamre drei Männer, in denen er sogleich Jehovah's persönliche Repräsentation erkennt. Dennoch ladet er, aus richtigem und feinem Takte die Erscheinung nehmend, wie sie sich gab, die Männer mit freudiger Demuth zur Einkehr in sein Zelt, und bewirthet sie mit gastfreundlicher Geschäftigkeit. Doch der Besuch galt zunächst mehr der Sarah als dem Abraham. Denn die Gäste erkundigen sich zuerst nach ihr, und als Abraham berichtet, dass Sarah drinnen im Zelte sei, verkündigt der Eine der Gäste unter feierlicher Betheurung ihm, dass Sarah, sein Weib, ihm binnen Jahresfrist einen Sohn gebären werde. Das hörte Sarah, und von dem grellen Contrast der Idee mit der Erscheinung getroffen, mehr auf ihren erstorbenen Leib als auf die Verheissung und den Verheissenden blickend, lacht sie, an der Möglichkeit der Erfüllung zweifelnd. Dies veranlasst ein Zwiegespräch des hehren Gastes mit der Sarah, in welchem er ihr zweifelsüchtiges Lachen rügt, die Verheissung mit der zuversichtlichsten Bestimmtheit wiederholt und für ihre Erfüllung auf die Allmacht Jehovah's sich beruft. Nun möchte Sarah beschämt und verlegen gern ihr Lachen verleugnen, doch der hohe Gast erwidert ihr: „Es ist nicht also, du hast gelacht."

1. Baumgarten giebt als **Zweck dieser Theophanie** an: „Es soll dem Abraham noch einmal die grosse und wichtige Verheissung der Geburt eines Sohnes von der Sarah wiederholt werden." Für diesen Standpunkt hat Tuch gewissermaassen eine Berechtigung, aus der Einerleiheit der Verkündigung mit der in Kap. 17 und aus den Zeitangaben beider Berichte (vgl. 18, 10 mit 17, 21) zu schliessen, dass beide verschiedene Fassungen derselben Sage seien. Denn in der That ist es mindestens höchst unwahrscheinlich, dass Jehovah dem Abraham nochmals erschienen sei, bloss um ihm zu wiederholen, was Er ihm erst vor wenigen Tagen in nicht geringerer Fülle und Bestimmtheit verkündigt hatte. — Die Gäste haben eine zwiefache Mission; die eine gilt der Sarah, die andre (vgl. 60) dem Abraham. In der vorigen Gottesoffenbarung war dem Abraham die Geburt des Sohnes von der Sarah verkündigt worden, und Abraham hatte im Glauben die Verheissung ergriffen. Vermittelst dieser gläubigen Hingabe an die Verheissung empfing Abraham die Einwirkung der göttlichen Schöpferkraft, die ihn trotz seines Alters zur Zeugung befähigte. Aber Sarah soll den verheissenen Samen empfangen und gebären, dazu muss auch ihr erstorbener Leib, dem es nicht mehr ging nach der Weiber Weise, durch die Schöpferkraft Gottes erneuert und neu belebt werden. Auch bei ihr ist das gläubige Eingehen in die Verheissung Bedingung dieser Neubelebung. Abrahams Bericht von der ihm gewordenen göttlichen Offenbarung hatte wahrscheinlich

sie nicht dazu vermocht. Sie muss stärker angefasst werden, Jehovah selbst muss ihr das ihr Unglaubliche verkündigen und betheuern. Nun erst kann sie glauben, nun erst ist sie auf der Höhe, auf der sie befähigt werden kann, die Mutter des verheissenen Samens zu werden (Hebr. 11, 11). — Dass die erneuerte Verheissung nicht dem Abraham, sondern der Sarah gilt, spricht die Urkunde unzweifelhaft und bestimmt genug aus. Das erste Wort, das die Gäste sprechen, ist die Frage: „Wo ist Sarah, dein Weib?“ und unmittelbar daran knüpft der Jehovahbote die Verheissung, die Sarah hören konnte, hören sollte, und auch wirklich hörte; und daran reiht sich dann das Zwiegespräch des erhabenen Gastes mit der Sarah, bei welchem Abraham völlig unthätig und in den Hintergrund getreten ist. —

Dass die Jehovah repräsentirenden Engel (so werden sie K. 19, 1 ausdrücklich genannt) die vorgesetzte Speise geniessen, kann nicht befremden. Hatten sie einmal menschliche Leiblichkeit angenommen, so konnten sie auch essen. Die Analogie mit Luc. 24, 41 ff. etc. liegt nahe. Jedenfalls aber lag in dieser Einkehr in Abrahams Zelt, in dieser Tisch- und Hausgenossenschaft mit Abraham, zu der der Jehovahengel sich herabliess —, wie sie uns als eine Vorausdarstellung Dessen erscheint, der unter uns zeltete (Joh. 1, 14) und an Geberden als ein Mensch erfunden war (Phil. 2, 7), — auch für Abraham eine Gewähr für die Realität des jüngst geschlossenen Bundes und eine weissagende Bürgschaft zukünftiger noch herablassenderer Offenbarungen Jehovah's.

Dass hier die Jehovahbotschaft nicht wie gewöhnlich in einem einzigen, sondern vielmehr in drei Engeln sich darstellt, erklären wir uns mit Delitzsch aus der Vielfältigkeit ihres Berufes, der nicht bloss ein verheissender, sondern auch ein strafender und rettender ist. Eine Beziehung auf die Dreieinigkeit ist schwerlich beabsichtigt, da die Erkenntniss dieses Mysteriums dem patriarchalischen Bewusstsein noch gar zu fern lag. Eher möchte die Dreizahl wegen ihrer symbolischen Bedeutsamkeit (als die wieder zur Einheit zusammenschliessende Mehrheit) in Betracht kommen. In dem einen Engel, der mit Sarah redet, und bei Abraham zurückbleibt, möchten wir allerdings einen sonderlichen Engel erkennen, nämlich den Engelfürsten, der nach Daniel 10, 21; 12, 1 durch Jehovah's Anordnung in besondre Beziehung zu Abrahams Samen gestellt ist, — ohne dass wir deshalb den beiden andern, die bei Loth einsprechen, den Beruf der Gottesrepräsentation irgend wie schmälern, wie denn auch Loth die beiden, ebenso wie Abraham die drei, mit אֲדֹנָי (19, 18) anredet. Vgl. § 50, 2.)

§ 60. (Gen. 18, 16 ff.). — Der eine Zweck der Theophanie ist erreicht. Sarah ist zum Glauben an die Verheissung gebracht und dadurch befähigt, die Mutter des verheissenen Samens zu werden. Darum verlassen die Männer jetzt Abrahams Zelt und wenden sich gen Sodom. Abraham giebt ihnen das Geleit, und nun entfaltet sich ein zweiter Zweck der Theophanie, welcher dem Abraham gilt. Jehovah kann ihm, seinem Freunde und Bundesgenossen, nicht verhehlen, dass Er hingehe, um Gericht zu halten über die Städte des Siddimthales, deren Sündenmaass jetzt voll geworden ist. Abraham, seines Berufes und seiner Bundesstellung eingedenk, wagt es, in Kühnheit und Demuth gleich stark, Fürbitte einzulegen, dass Jehovah der Städte verschonen möge um der Gerechten willen, die etwa noch darin seien. Jehovah erhört seine Bitte, aber Abra-

ham schöpft aus jeder Gewährung immer neuen Muth und neue Freudigkeit zu weitrer Fürbitte, und erlangt zuletzt die Zusage, dass Jehovah der Städte, auch wenn nur zehn Gerechte darinnen seien, um dieser Zehne willen verschonen wolle.

1. Der göttliche **Rathschluss des Gerichtes,** welches Jehovah über die entarteten Städte zu halten gekommen ist, steht zu Abraham in so naher Beziehung, dass Jehovah kraft des eingegangenen Bundes ihm denselben offenbaren muss. „Wie kann Ich, spricht Er, dem Abraham verbergen, was ich thue? Sintemal Abraham zum grossen und mächtigen Volke werden, und alle Völker auf Erden in ihm gesegnet werden sollen. Denn Ich habe ihn ausersehen, dass er befehle seinen Kindern und seinem Hause nach ihm, dass sie Jehovah's Wege halten und thun, was recht und gut ist, damit Jehovah auf Abraham kommen lasse, was Er ihm verheissen hat." Abraham ist durch den Bund mit Jehovah zum erblichen Besitzer des Landes geworden. Jehovah will, dieses Bundes eingedenk, nichts über dies Land verfügen, ohne Abrahams Wissen und Zustimmung. Diese bundesgemässe Condescendenz, zu der Jehovah sich herablässt, steigert nun aber auch auf der andern Seite Abrahams bundesgemässe Pflichten. Besitzer oder Erbe des Landes ist Abraham nur kraft des Bundes, er kann es nur bleiben, wenn er und sein Same nach ihm dem Bunde getreu in Jehovah's Wegen wandeln. Darum muss er sein Haus und seine Kinder in diesem Wege mit allem Ernst unterweisen und darauf halten, dass auch sie dem Bunde getreu bleiben. Verlassen sie Jehovah's Wege, um auf den selbstgewählten Wegen der Heiden zu wandeln, so trifft sie dasselbe Gericht, dem die Heiden anheimfallen. So schliesst Jehovah's Mittheilung seines Rathschlusses über Sodom auch eine ernste, tief einschneidende Warnung für ihn und seine Nachkommen in sich. Wie später die Israeliten selbst den Bann über die Amoriter, nachdem das Maass ihrer Missethat voll geworden ist, ausführen müssen, und dadurch factisch dies Gericht für gerecht, und sich selbst dieses Gerichtes schuldig erklären, falls auch sie einst Jehovah's Wege verlassen und der Heiden Wege einschlagen sollten (Deut. 8, 19. 20), — so muss auch hier Abraham selbst das Gericht über Sodom billigen, gewissermaassen selbst es aussprechen (und das that er ja, indem er bei seiner Bitte um Verschonung nicht weiter als bis auf zehn Gerechte herabgehen konnte) und dadurch factisch in seinem und seiner Nachkommen Namen erklären, billigen und willigen, dass ein gleiches Gericht sie treffen solle, wenn sie der Bundespflichten vergessend sich den Heiden gleich machen in Abfall und Missethat. So sieht unser Bericht, so sieht das ganze alte Testament (Deut. 29, 23; Jes. 1, 9. 10; 13, 19; Jer. 20, 16; 23, 14; 49, 18; 50, 40; Klagel. 4, 6; Hes. 16, 46 ff.) das Gericht über Sodom an, nicht als eine beziehungslose Geschichte, die sich vor der Besitznahme des Landes durch die Israeliten einmal zugetragen, und die zu ihrer Geschichte in keinem Verhältniss stehe, sondern als stets zeugenden Warnungs- und Bussprediger, als Vorbild und Weissagung zukünftiger Gerichte, die sie selbst herbeirufen, aber auch abwenden können.

Das ist der eine Grund, warum Jehovah dem Abraham seinen Rathschluss nicht verhehlen will und kann. Er spricht ihn deutlich genug aus in den Worten, durch welche Er seine Mittheilung einleitet. Ein andres Motiv der Mittheilung schliessen die Worte Jehovah's: „Denn in ihm sollen alle Völker auf Erden gesegnet werden," ein. Als dem Segensvermittler für alle Völker soll dem Abraham nicht verborgen bleiben, was im Rathe Gottes über diese Völker beschlossen wird.

Beides führt uns denn auch zugleich auf den einzig richtigen Standpunkt, von dem aus wir Abrahams **Fürbitte** für die vom Gericht des Unterganges bedrohten Städte zu beurtheilen haben. Es ist verkehrt, das Motiv der Fürbitte auf das Interesse Abraham's an Loth's Geschick, oder gar auf einen sentimentalen Edelmuth beschränken zu wollen. Jenem Interesse, das allerdings vorhanden gewesen sein mag, wäre genügt, wenn er seine Fürbitte auf Loths Familie beschränkt hätte, und dieser sogenannte Edelmuth wäre hier dem heiligen und gerechten Richter gegenüber mindestens sehr übel angebracht gewesen. Die Verheissung des Landes und die Verheissung des Völkerheiles in seinem Samen, diese beiden mächtigen Angelpunkte, um die sich Abrahams ganzes Leben bewegt, diese gewaltigen Hebel, durch welche die ganze Entwicklung des Bundes getragen wurde, sind auch die Angelpunkte und Hebel seiner Fürbitte, sie sind es, die ihm dazu Muth und Freudigkeit auf der Folie der Demuth gewähren. Abraham war der designirte Besitzer, der Erbe des Landes, in welchem jene entarteten Städte liegen. Wie er schon einst (§ 54, 3) aus diesem Grunde sich zum Beschützer, Rächer und Befreier des Landes den Feinden desselben gegenüber berufen gefühlt hatte, so ist er auch jetzt berufen, Jehovah's Richterzorne gegenüber als Mittler und Versöhner an die Bundesgnade Jehovah's zu appelliren. — Abraham war ferner zum Segens- und Heilsbringer für alle Völker bestimmt; er oder sein Same nach ihm sollte der Träger und Vermittler der göttlichen Heilsidee für die Heiden sein. Das gab ihm das Recht und die Pflicht, auch hier als Mittler für die vom Zorngerichte des Untergangs bedrohten Völker aufzutreten, und sie durch Appellation an die Gnade Jehovah's, der das Heil beschlossen hatte, wo möglich noch zu retten vom Untergange und aufzubewahren für das Heil, das von ihm einst über alle Völker ausgehen sollte.

Sodom's Untergang und Loth's Errettung.

§ 61. (Gen. 19. 1—26). — Während Abraham mit dem Einen der drei himmlischen Gäste unterhandelte, hatten sich die beiden andern nach Sodom gewandt. Loth [1]) nimmt sie gastlich auf, aber der ruchlose Sinn der Sodomiter wird durch den Anblick der himmlisch-schönen Männergestalten zu schnöder Lust entbrannt. Sie umlagern in der Nacht Loth's Haus und fordern die Ausliefrung der Fremdlinge. Vergeblich sind Loth's Vorstellungen, vergeblich bietet er ihnen, um wenigstens von seinen Gästen den Frevel abzuwenden, seine beiden noch unberührten Töchter an. Sie fallen wüthend über ihn selbst her, doch die Engel retten ihn und schlagen die Frevler mit Blindheit. Früh Morgens zieht Loth, auf das Gebot der Engel, mit seiner Familie aus Sodom, und erntet von den Verlobten seiner Töchter, die er zur Mitflucht auffordern darf, nur Hohn und Spott. Vor der Stadt ermahnt ihn Jehovah, zur eiligen Flucht auf das Gebirge, gewährt ihm aber auf seine Bitte die kleine Stadt Bela oder Zoar, die um seinetwillen verschont wird, zum Zufluchtsorte. Nun lässt Jehovah Feuer und Schwefel von Jehovah vom Himmel herabregnen und zerstört die ganze Gegend mit ihren Städten und Bewohnern [2]). Loth's Weib sieht trotz ausdrücklichen Verbotes hinter sich und wird zur Salzsäule [3]).

1. Loth's sittliche und religiöse Stellung tritt aus diesem Berichte klar hervor. Zu tief jedenfalls hatte er sich in die Gemeinschaft der Sodomiter eingelassen; wenn gleich die Urkunde selbst es andeutet, dass er gegen ihr ungöttliches Wesen häufig als rügender Sittenrichter opponirt habe, denn der Ausdruck Vs. 9: וַיִּשְׁפֹּט שָׁפוֹט (er will immerfort richten) lässt, wie Tuch gewiss mit Recht bemerkt, auf wiederholte vorhergegangene Ermahnungen Loth's zu andern Zeiten schliessen. — Wenn Loth nach Vs. 29 errettet wird, weil Gott an Abraham gedachte, so steht dies nicht, wie Tuch S. 358 meint, mit K. 18, 16 ff., wonach er um seiner eignen Gerechtigkeit willen errettet werde, im Widerspruch. Ueber Loth's Gerechtigkeit sagt K. 18, 16 ff. nicht das Mindeste, weder sie bejahend noch verneinend, aus, und K. 19, 29 will darauf aufmerksam machen, dass Gott Abraham's Fürbitte dennoch erhört habe, so weit es nur mit seiner richterlichen Gerechtigkeit vereinbar war.

2. Im Allgem. vgl. J. Clericus, diss. de Sodomae et finit. urbium subversione in s. Comm. z. Genesis. — **Zahl und Namen der untergegangenen Städte** wird Deut. 29, 23 genau und vollständig angegeben. Es waren Sodom, Gomorrha (עֲמֹרָה), Admah und Zebojim. Vgl. Hos. 11, 8. — Sap. 10, 6 ist gar von fünf Städten die Rede, doch ist der Ausdruck *πενταπόλις* gewiss nicht zu pressen. Gen. 19, 24 werden nur Sodom und Gomorrhah genannt; diese Ungenauigkeit erklärt sich einfach daraus, dass dieser Bericht nicht den Untergang der Städte an sich, sondern die Errettung Loth's aus denselben ex professo erzählen will. — Strabo l. 16, 2 hat von 13 untergegangenen Städten gehört.

Gewöhnlich setzt man voraus, dass an die Stelle der zerstörten Städte das **todte Meer** getreten sei. Dies hat aber Reland Pal. p. 254 f. mit Gründen bestritten, die durch J. D. Michaelis (de natura et origine maris mortui in s. commentatt. soc. Gott. obl. IV. V) keineswegs entkräftet worden sind, und die auch jetzt noch nach den Resultaten der nordamerikanischen Jordanexpedition gehört und erwogen zu werden verdienen (vgl. § 39, 6), da die Annahme von Lynch (S. 192), die untergegangenen Städte seien in dem Schlamme des südlichen Beckens des todten Meeres begraben, doch aus der Verschiedenheit seines Bodens von dem des nördlichen Beckens nicht mit Sicherheit gefolgert werden kann. — Nach Gen. 13, 10 lagen die Städte im Jordankreise (כִּכַּר הַיַּרְדֵּן), und nach Gen. 14, 3 trat das todte Meer an die Stelle des Siddimthales (עֵמֶק הַשִּׂדִּים); — beide Benennungen völlig zu identificiren, ist kein Grund vorhanden. Aus Gen. 14, 3 geht zwar hervor, dass das Siddimthal in der Nähe der Städte lag, aber keineswegs, dass die Städte im Siddimthale selbst gelegen waren, vielmehr scheint Gen. 14, 3, wonach die Könige der Pentapolis sich zur Schlacht im Siddimthal versammelten, eher für eine Unterscheidung beider Namen zu sprechen. Sehr deutlich scheint aber Deut. 29, 23 und Zeph. 2, 9 (Jer. 49, 18; 50, 38) für Reland's Ansicht zu sprechen. Denn nach Zeph. 2, 9 war die Stätte von Sodom und Gomorrhah „zum Nesselgesträuch und zur Salzsteppe, zur ewigen Wüstniss" geworden, und nach Deut. 29, 23 ist ihr Land „mit Schwefel und Salz verbrannt, dass es nicht besäet werden mag, noch wächst, noch kein Kraut darinnen aufgehet." — Damit ganz übereinstimmend berichtet Josephus de bell. jud. IV, 8, § 4, dass die Landschaft Sodomitis, welche vor Zeiten eine fruchtbare Gegend mit vielen Städten gewesen, am todten Meere liege. *Γειτνιᾷ δὲ ἡ Σοδομῖτις αὐτῇ.* — Dennoch muss die Entstehung des südlichen Meerbeckens mit dem Untergang der Stätte in Zusammenhang gestanden haben, da Gen. 19, 17. 25 ausdrücklich hervorgehoben wird, dass nicht nur die Städte, sondern auch die ganze umliegende Gegend zerstört worden sei. Da das todte Meer noch jetzt im Süden von Salzthälern, ganz so wie sie Zeph. 2, 9 und Deut. 29,

23 beschreibt, umgeben ist, und da nach Gen. 10, 19 die Städte die südlichste Gränze Kanaans bildeten, so haben wir die Lage der vier Städte wohl in den Salzsteppen, welche das todte Meer im Süden umgeben, zu suchen. — Ueberhaupt gehört die Bildung des südlichen Meerbeckens durch Einsturz des durch Erdbrand unterhöhlten Bodens wohl einer spätern Zeit als die Zerstörung der Städte an. —

Ueber die **Lage Zoar's** hat Robinson III, 755 ff. eine ausführliche Untersuchung angestellt. Die Angaben der Bibel, des Josephus, Hieronymus, Eusebius etc. führen auf die Ostseite des todten Meeres, in das moabitische Gebiet, und Robinson ist geneigt, die Lage dieser Stadt bei der Mündung des Wady Kerak, wo dieser sich nach der Landenge der in das todte Meer hineingehenden Halbinsel öffnet, und wo neuere Reisende Spuren einer ausgedehnten alten Ortslage fanden, zu suchen (III, 22).

Die Sage von Philemon und Baucis (Ovid. Metam. VIII, 616 ff.) bietet allerdings manche Analogien dar. Ob aber irgend ein Zusammenhang zwischen ihr und unserm Berichte stattfinden möge, muss dahingestellt bleiben. Bei der weiten Verbreitung, welche die Nachricht über den Untergang dieser Städte auch bei ausserbiblischen Schriftstellern (z. B. Tac. hist. 5, 7; Solin. c. 36 und besonders Strabo XVI, S. 374) gefunden hat, wäre die Möglichkeit eines Zusammenhangs nicht von vorn herein abzuweisen. —

3. Die alten Ausleger nahmen meist an, dass **Loth's Weib** ganz eigentlich in eine *Salzsäule* verwandelt worden sei; ja um die Abgeschmacktheit aufs Aeusserste zu treiben, fabelte man sogar, dass es ihr noch nach Frauenweise ergehe (Carm. de Sodoma bei Tertull. S. 813, Iren. IV, 51). So sehr nun auch Tuch versichert: „Wer die Metamorphose für die Würde des A. Tl. Jehovah unpassend finden kann und durch Umdeutung ein mögliches Factum herauszubringen unternimmt, der zeigt, dass ihm der Ton der alten Dichtung völlig unklar blieb," — so müssen wir dennoch bei der Annahme eines möglichen Factums beharren, und könnten dagegen unsrerseits behaupten, dass wer eine Ovidische Metamorphose für den A. Tl. Jehovah passend finden könne, dadurch verrathe, dass ihm der Geist des alten Testamentes völlig unklar geblieben ist, — wenn dergl. Versichrungen nur irgend einen Werth hätten. Die Urkunde will von keiner Metamorphose berichten, sie würde sich dann ganz anders und bestimmter haben ausdrücken müssen. Die Unbestimmtheit des Ausdrucks (וַתְּהִי נְצִיב מֶלַח) zeigt, dass die Urkunde nichts Näheres über den Vorgang ihres Todes zu berichten wusste. Loth selbst musste eilen, und hatte keine Zeit, erst lange zu untersuchen, was aus seinem Weibe, die unterwegs zurückgeblieben war, geworden sei. Spätre Nachforschungen zeigten vielleicht an der Stelle, wo sie zurückgeblieben, einen Salzhaufen (נְצִיב מֶלַח), in dem man ihr Grabmal sehen musste, und der daher ein Denkmal göttlichen Gerichtes über mensclichen Unglauben (*ἀπιστούσης ψυχῆς μνημεῖον ἑστηκυῖα στήλη ἁλός* Sap. 10, 7) erschien. Wenn Josephus (ant. I, 11 § 4: *ἱστόρηκα δ' αὐτὴν, ἔτι γὰρ καὶ νῦν διαμένει*) und spätere Reisende versichern, die Säule selbst gesehen zu haben, so bezieht sich dies wohl auf irgend eine Salzmasse jener Gegend, welche der Volksglaube als die Reliquie des unglücklichen Weibes bezeichnen mochte. Die nordamerikanische Expedition unter Lynch (S. 189 f. der Meissner'schen Uebers.) fand an der östl. Seite von Usdum eine Säule von massivem Salze, vorne cylindrisch, hinten pyramidal. Der obere abgerundete Theil ist etwa 40 Fuss hoch, und ruht auf einer Art von ovalem Piedestal von 40—60 Fuss über der Oberfläche des Meeres. Wahrscheinlich ist dies dieselbe Säule, die Josephus meint. Das Verbot des Umsehens und Stehenbleibens hat einen innern und einen äussern Grund. Jener lag darin, dass der Stehenbleibende leicht von der rasch um sich greifenden Zerstörung der Gegend übereilt und mit in das Verderben hineingezogen werden konnte. Der in-

nere Grund des Verbotes lag aber in der Gesinnung, deren Aeussrung das Umsehen war. Dass Loth's Weib in dieser Stunde angstvollen Eilens nicht umhin kann, sich umzusehen, setzt einerseits Zweifel und Unglaube an der göttlichen Warnung und andrerseits einen Zug der Wahlverwandtschaft voraus, vermöge dessen ihr Herz an den Lüsten Sodoms hing, und sie nur widerwillig den rettenden Engeln gefolgt war (Luc. 17, 32). — Vgl. Clericus diss. de statua salina in s. Comm. Eine grosse Menge andrer Dissertatt. über diesen Gegenstand weist die Allgem. Weltgesch. Bd. II, Anm. 3 nach; vgl. auch Friedreich, Zur Bibel II, 188 ff.

§ 62. (Gen. 19, 27 ff.). — Nicht lange verweilt Loth in Zoar. Das Strafgericht über Sodom hatte seine Seele so erschreckt, dass er nirgends in der Nähe der Kanaaniter, die mehr oder minder gleicher Gottentfremdung wie die Sodomiter schuldig waren, sich sicher wähnte, und in der Einöde seine Zuflucht suchte. Eine Höhle in den Bergen des spätern Moabitischen Landes wird seine Wohnung. Seine Töchter, durch sein Zurückziehen von der Welt aller Aussicht auf Verehlichung beraubt, ohnehin von dem sittlichen Gifte Sodoms angesteckt, erschleichen sich, zur Entschädigung für den Verlust ihrer Verlobten, ihres trunken gemachten Vaters blutschändrische Umarmung und gebären den Moab und den Ben-Ammi, die Stammväter der Moabiter und Ammoniter.

1. Seit de Wette (Krit. d. mos. Gesch. S. 94 f.) sieht die Kritik es als ausgemachte Thatsache an, dass diese Erzählung aus dem **Nationalhass der Israeliten** gegen die Ammoniter und Moabiter entstanden sei. Aber der Pentateuch bietet keine Spur eines solchen Nationalhasses dar, vielmehr das grade Gegentheil (Deut. 2, 9. 19) und nicht aus Nationalhass, sondern zur Strafe für ihre unbrüderliche, feindselige Begegnung Israels (Deut. 23, 4. 5) und aus abwehrender Rücksicht auf ihren abscheulichen und verführerischen Naturcultus (Num. 25, 1 ff.) ist ihnen der Zutritt zur israelitischen Gemeinde abgeschnitten. Der Grund, warum die vorstehende Erzählung hier mitgetheilt wird, ist aber auch nicht, wie M. Baumgarten meint, zunächst und alleinig das Interesse, welches die heil. Gesch. an dem Brudersohne Abrahams nimmt, vielmehr wird sie mitgetheilt, um dadurch die Unterlage für die später zu berichtenden Berührungen jener Völker mit den Israeliten zu geben, und um der Geschichte Loth's, der hier gänzlich vom Schauplatz abtritt, einen Abschluss zu geben.

Obschon Jehovah dem Loth ausdrücklich Zoar als ungefährdetes Refugium zugesichert hatte, hält dieser es doch in seiner Verzagtheit für rathsamer, das ihm anfangs angewiesene einsame Gebirge zur bleibenden Wohnung zu erwählen. Dieser Zug passt vortrefflich in den Charakter Loth's. Je tiefer und unbedenklicher er sich früher in die Gemeinschaft der entarteten Völker eingelassen hatte, um so natürlicher erscheint jetzt bei einem so charakterschwachen Manne, nach Dem, was vorangegangen ist, das Uebersprungen ins andre Extrem.

Es ist gewiss völlig verkehrt, wenn man, um ein Motiv für die Schandthat der Töchter Loth's zu gewinnen, ihnen die absurde Meinung unterschiebt, als sei mit dem Untergange Sodoms die ganze männliche Bevölkrung der Erde erloschen; aber verkehrt ist es auch, wenn Baumgarten (S. 215) das fragliche Motiv darin sucht, dass Loth's Scheu vor

aller Berührung mit Fremden auch auf die Töchter übergegangen sei, und dass sie, um Nachkommen von reinem, unvermischtem Blut zu erhalten, die Blutschande für gering geachtet hätten. Ihre Verlobung mit sodomitischen Männern zeigt, dass der Ruhm unvermischten Blutes weder ihnen noch ihrem Vater grade sehr am Herzen lag. Der Verdruss über den Verlust ihrer Verlobten, der Unmuth über das Absperrungssystem ihres Vaters, eine in Sodoms Lüsten aufgeregte, vielleicht in der Einsamkeit sich besonders geltend machende Sinnlichkeit, ein abgestumpftes sittliches Gefühl, — das Alles, verbunden vielleicht auch mit wirklicher oder vorgespiegelter Sehnsucht nach Nachkommenschaft, war Motivs genug zu ihrer That.

Nach Baumgarten ist der Name מוֹאָב durch Dialektverschiedenheit oder Corruption, wie sie bei Eigennamen leicht stattfinde, aus מֵאָב „vom Vater“ entstanden und בֶּן עַמִּי „Sohn meines Volkes“ bedeutet: nicht einem fremden, sondern dem eignen Geschlecht entstammt. Aber die Urkunde giebt gar keine etymol. Deutung, und wir sind nicht berechtigt, jene ohnehin völlig verfehlte Deutung des Namens Moab ihr unterzulegen. בְּרֹאָב = מוֹאָב kommt offenbar her von יאב, und heisst demnach: „Begehrter, Ersehnter.“ Der Name knüpft sich an die Vs. 31. 32 ausgesprochene Sehnsucht der ältern Tochter, Samen zu erhalten.

Abraham und Abimelech.

§ 63. (Gen. 20. 21, 22—34). — Tags darauf, als Abraham Fürbitte für die Städte des Jordanthales eingelegt hatte, begab er sich früh morgens auf die Höhe des Gebirges bei Hebron, wo der Blick nach jener Gegend geöffnet war, und sahe mächtige Rauchsäulen aufsteigen aus der Tiefe des Thales (K. 19, 27 ff.). Vielleicht die Nähe der rauchenden Trümmer, vielleicht auch nomadisches Interesse trieb ihn nun, sein geliebtes Mamre zu verlassen und sich weiter südöstlich im Gebiete des Philisterkönigs Abimelech von Gerar niederzulassen [1]). Wiederum giebt er, wie früher in Aegypten, sein Weib für seine Schwester aus, und Abimelech lässt sie, durch dies Vorgeben inducirt, in sein Harem bringen [2]). Abimelech war kein gewaltthätiger Mann, vielmehr von edlem Sinn und sittlicher Würde, auch nicht ohne Gottesfurcht. Darum hindert Gott auch um seinetwillen ihn durch Krankheit, die Sarah zu berühren, und würdigt ihn einer besondern Offenbarung im Traume, worin er die wahre Lage der Sache erfährt und aufgefordert wird, nicht nur dem Abraham sein Weib zurückzugeben, sondern auch der Fürbitte Abrahams, der ein Prophet sei [3]), sich zur Tilgung seiner Schuld zu versichern. Mit ehrfurchtsvoller Gesinnung und in feierlicher Volksversammlung giebt er ihm mit reichen Geschenken [4]) sein Weib zurück und Abraham kann dem Tadel Abimelechs, dass er ihn durch sein Vorgeben in solche Gefahr gebracht habe, nur die gehegte Befürchtung, dass keine Gottesfurcht an diesem Orte sei, und die Entschuldigung, dass Sarah allerdings in gewissem Sinne seine Schwester sei [5]), entgegensetzen. Auf Abrahams Fürbitte schwindet nun die Plage,

mit welcher Abimelech's Haus geschlagen war [6]). — Nicht lange darnach suchte ihn Abimelech in Begleitung seines Feldhauptmanns Pikol [7]) auf, um mit ihm einen Bund zu schliessen; denn er hatte gesehen, wie Gott mit Abraham war in Allem, was er vornahm. Abraham geht darauf ein, und das Bündniss wird zu Berseba [8]) abgeschlossen.

1. Nach Gen. 10, 9 lag **Gerar** nicht weit von Gaza und nach K. 26, 26 in der Nähe von Berseba. Da man nun ferner nach Gen. 26, 23 von Gerar nach Berseba hinaufzog, so wird seine Lage etwa zwischen Gaza und Berseba, doch näher dem Meere zu als Berseba, zu suchen sein. Damit stimmt 2 Chron. 14, 12 f., demzufolge Gerar südwestlich von Juda lag, und Gen. 20, 1, wonach es zwischen Schur (§ 57, 1) und Kadesch lag. Rowland hat neuerlich drei Stunden Wegs von Gaza in südsüdöstl. Richtung einen tiefen, breiten Wady gefunden, der Dschurf el Gerâr (d. h. Giessstrom Gerar) genannt wurde. Etwas oberhalb der Stelle, wo dieser den Wady es-Scheriah aufnimmt, zeigten sich auch Spuren einer alten Stadt, Khibet el-Gerâr genannt. Vgl. K. Ritter Erdk. XIV, S. 1084 f.

2. Ueber Abrahams Betragen vgl. was wir § 52, 2 zu Abrahams Schuldigung und Entschuldigung gesagt haben. Auch für die Bedenklichkeiten, welche gegen den historischen Charakter dieser Begebenheit aus dem **Alter der Sarah** genommen werden, vgl. § 52, 1. Freilich wächst hier die Schwierigkeit dadurch, dass seitdem Sarah 23 bis 24 Jahre älter geworden ist; wozu noch kommt, dass sie selbst K. 18, 11 f. sagt, sie sei über die Periode der Menstruation schon hinaus und zu alt, um noch Wollust zu pflegen. Zur Lösung der Schwierigkeit mögen wir nicht zu der sonderbaren Auskunft Drechsler's (Echtheit der Gen. S. 222) unsre Zuflucht nehmen, dass die Begierde des lüsternen Wüstlings oft durch den Wechsel, die Seltenheit und Absonderlichkeit eines Falles gereizt würden, denn einmal verbietet die Urkunde durchaus, in Abimelech einen „brutalen" Wüstling zu erkennen, und dann möchte doch auch wohl schwerlich ein noch so abnormer und übersättigter Geschlechtstrieb sich auf eine 90jährige Frau unsern Schlages bei einem vollen Harem fixiren. Die Sache verhält sich einfach so: Sarah war seit jenem Besuch in Mamre, wo sie zur Mutter bestimmt und durch Gottes Schöpferkraft auch befähigt wurde, mit einer neuen Fülle von Jugendkraft und Schönheit ausgestattet worden. Sollte sie nämlich Mutter werden, so mussten die Katamenien als Bedingung der Empfängniss wieder eintreten. Diese Verjüngung und Neubelebung im Centrum des weiblichen Lebens musste aber von da auch nothwendig in die ganze Peripherie ihres physischen Lebens eradiiren, und derselben neue Fülle, Schönheit und Reize verleihen.

3. Gott bezeichnet den Abraham als **Propheten** (נָבִיא). Abrahams bloss natürliche Stellung würde in dieser Begebenheit der natürlichen Stellung Abimelech's gegenüber eine gar zu traurige Figur abgegeben haben; darum war es nöthig, diesem die andre Seite in Abrahams Stellung, die demselben durch Gnade und Berufung zu Theil geworden, und die auch jetzt noch bei aller Schwachheit der Natur in ihrer hehren und einzigen Grösse dasteht, bemerklich zu machen. Während Gott mit Abimelech nur in der niedrigsten Weise der Gottesbezeugung durch den Traum verkehrt, ist Abraham der Vertraute und der Freund Gottes, in dessen Busen Er seine Rathschläge, in dessen Mund Er seine Worte legt, der Heilsvermittler für die Völker, der auch jetzt, da Abimelech in natürlicher Würde und sittlicher Kraft so hoch über ihm zu stehen scheint, für ihn bitten muss, damit die Schuld, die er auf sich geladen, wenn auch ohne ihren ganzen Umfang

gekannt zu haben, gesühnt, und die Plage, die ihn und sein Haus bereits getroffen, gehoben werden können.

4. Die Erklärung des schwierigen כְּסוּת עֵינַיִם in Vs. 16 müssen wir den Commentaren überweisen. Vgl. auch Larsow, Uebers. d. Genesis S. 107 und Ewald, ausführl. Gramm. S. 242. Anm.

5. Abraham beruft sich darauf, dass Sarah allerdings seine **Schwester** sei, nämlich seines Vaters Tochter, aber nicht seiner Mutter Tochter. Auffallend ist es nun, dass in dem Geschlechtsregister Terach's K. 11, 27 der Sarah gar nicht als Tochter Terach's gedacht wird. Man hat daher die Vermuthung ausgesprochen, dass die Jiskah, die Tochter Charran's, in 11, 29, deren Name sonst völlig müssig dastehe, mit Sarah identisch sei. Schon Josephus ant. I, 6. 5 setzt statt der Jiskah die Sarah als Charrans Tochter, und auch die arabische Tradition (Abulfeda hist. anteisl. ed. Fleischer p. 20) stimmt damit. Dann wäre hier die Bezeichnung Schwester wie häufig im weitern Sinne gebraucht; und Jiskah hätte den Namen Sarai = Fürstin erst durch ihre Heirath mit Abraham, dem Erstgebornen Terach's und Fürsten der Familie, erhalten.

6. „Gott heilte nach Vs. 17 den Abimelech, sein Weib und seine Kebsweiber, dass sie Kinder gebaren." Dies hat man häufig so verstanden, als ob die Meinung sei, das an Abraham begangne Unrecht sei durch eine Unfruchtbarkeit der Weiber Abimelech's bestraft worden. Dann, schliesst man aber weiter, hätten mindestens 2—3 Jahre vergehen müssen, ehe diese Unfruchtbarkeit hätte auffällig werden können, und dann könne unser Bericht unmöglich seine richtige Stelle einnehmen, denn nach K. 17. 18 sollte Sarah binnen Jahresfrist gebären, und K. 21 gebiert sie wirklich. Aber dass nicht eine blosse Unfruchtbarkeit der Weiber hier gemeint sei, ergiebt sich daraus, dass auch Abimelech selbst geheilt werden muss (vgl. auch Vs. 6). Es kann also nur eine impotentia copulae, beruhend auf krankhafter Affection der geschlechtlichen Organe beider Theile, die allerdings auch die Unfruchtbarkeit der Weiber in sich schloss, gemeint sein. Eine solche Plage musste aber schon gleich in den ersten Tagen des Aufenthaltes der Sarah sich zeigen. Tuch u. A. beziehen die Worte auf mangelnde Geburtswehen, weshalb die Weiber des Harems nicht zum Gebären hätten kommen können, und dann sei kein Grund vorhanden, einen langen Aufenthalt Sarah's bei Abimelech zu folgern. Sollten denn aber grade in dieser Zeit alle oder doch viele der Weiber Abimelech's nicht nur schwanger gewesen, sondern sich auch in der letzten Stunde ihrer Schwangerschaft befunden haben? Konnte Abimelech mit seinen Weibern keinen geschlechtlichen Umgang pflegen, so war den letztern natürlich auch das Gebären abgeschnitten. Die Urkunde betrachtet den ehelichen Umgang im Hause Abimelech's aber nicht vom Gesichtspunkt der Lust, sondern von dem des Kinderzeugens, nicht als Zweck, sondern als Mittel; darum hebt sie auch als Resultat der Heilung nicht die Möglichkeit des Beischlafs, sondern die des Gebärens hervor.

7. Mit Recht bemerkt Baumgarten: „Dass Abimelech seinen Feldhauptmann mit sich nimmt, deutet darauf, dass seine Absicht nicht auf eine private, sondern auf eine öffentliche Handlung gerichtet war." — Dieselben Namen kommen Gen. 26, 26 wieder vor. Vgl. § 71, 1.

8. Bei der **Bundschliessung** stellte Abraham sieben Lämmer dar, zum Symbol des eidlich beschwornen Bundes. Dass sie zum Bundesopfer gedient hätten, wird nicht gesagt, doch ist es wahrscheinlich aus der Sitte der Zeit und dem auch hier gebrauchten Ausdruck (Vs. 27) כָּרַת בְּרִית. Sieben ist die Zahl des Bundes, und daher auch des Eides (vgl. Bähr, Symbolik I, 187 ff. und meine Abhandlung über die symb. Dignität

der Zahlen in d. Stud. u. Krit. 1844, S. 346—52). Die Urkunde stellt den Namen des Ortes, wo der Bund geschlossen wurde, zu dieser Thatsache in Beziehung. Tuch hat Recht, dass der Name **Berseba** (בְּאֵר שָׁבַע) zunächst nicht „Eidesbrunnen", sondern „Siebenbrunnen", bedeutet; es ist aber damit weder für seine Auffassung der Urkunde etwas gewonnen, noch für die unsrige etwas verloren. Es handelte sich übrigens bei dem Bunde von Abrahams Seite um rechtskräftige Zusprechung eines Brunnens, den er gegraben und den Abimelech's Unterthanen ihm mit Gewalt entrissen hatten. Die Lage von Berseba, das nicht nur als südlichster Grenzort Palästina's, sondern auch durch die Erinnerungen, die sich aus der Patriarchenzeit an den Namen knüpften, später von grosser Bedeutung war, ist von Robinson (nach Jahrhunderten wieder der erste Besucher des Ortes) genau bestimmt worden (I, 337 ff.). Er schildert, von der Wüste aus die Gegend ersteigend, sie also: „Unser Weg war soweit zwischen schwellenden Hügeln von mässiger Höhe dahingegangen. Wir fingen nun an, andre höhere, jedoch im Allgemeinen von derselben Beschaffenheit zu ersteigen. Auf der Höhe angelangt, eröffnete sich uns die Aussicht auf einen breiten, niedrigen Landstrich, in dessen Hintergrund unser Blick zum erstenmale die Berge von Judah, im Süden von Hebron, begrüsste, welche das offene Land umgürten und den Horizont im O. und N. O. begrenzen. Jetzt empfanden wir, dass die Wüste ihr Ende erreicht hatte. Nach 1½ Stunden erreichten wir den Wady es-Seba, das weite Wasserbett eines Winterstroms. An der Nordseite, dicht an den Ufern desselben, liegen zwei tiefe Brunnen, welche noch immer Bir es-Seba heissen — das alte Ber-Saba. Wir hatten nun die Grenze von Palästina betreten . . . Wir erstiegen die niedrigen Hügel nördlich vom Brunnen und fanden dieselben mit Ruinen früherer Wohnungen bedeckt, von deren Grundmauern noch die deutlichsten Spuren vorhanden sind, ungeachtet kaum noch ein Stein auf dem andern liegt." — Nach Hitzig's Deutung bezeichnet der Name Beer-Scheba (Urgesch. d. Philist. S. 109) „den Brunnen des 7 Tage Durst aushaltenden Kameels."

Isaak's Geburt. Ismael's Austreibung.

§ 64. (Gen. 21, 1—21). — Zu Berseba, in dessen Umgegend Abraham lange Zeit nomadisirte, gebar nun auch endlich Sarah den längst ersehnten Sohn der Verheissung [1]) (im 100. Jahre Abrahams, im 90. der Sarah). Abraham nannte ihn Isaak [2]) und beschnitt ihn am achten Tage. Am festlichen Tage der Entwöhnung des Knaben [3]) fordert Sarah die Verweisung des Spötters Ismael mit seiner Mutter aus dem Hause der Verheissung. Abraham widerstrebt, aber Gott gebietet ihm, der Fordrung Sarah's Folge zu leisten, und fügt, um ihm den Gehorsam zu erleichtern, die Verheissung hinzu: dass auch der Magd Sohn, weil er seines Samens ist, zum grossen Volke werden solle. Nun gehorcht Abraham und entlässt Hagar mit ihrem Sohne [4]). Diese zieht ihrer Heimath Aegypten zu, verirrt sich aber schon in der Wüste unweit Berseba. Doch der Engel Gottes errettet Mutter und Sohn vom Verschmachten, und Ismael wächst in der Wüste Paran [5]) zum mächtigen Stammvater von zwölf arabischen Stämmen [6]) heran.

1. Die **Geburt Isaak's** ist die erste Frucht des geschlossenen Bundes, der erste Schritt zum Ziele des Bundes. Bei einer organisch-fortschreitenden Entwicklung liegt aber im Anfang schon das Ende keimartig präformirt und beschlossen. In der Geburt Isaak's beginnt die Verheissung: „In deinem Samen sollen gesegnet werden alle Völker der Erde" sich zu entfalten und ihrer höchsten Realisation lebenskräftig entgegenzustreben. Isaak ist in der That selbst schon jener Same; in seiner Geburt ist das Heil der Welt von Seiten Gottes schon verbürgt und, zwar noch implicite aber doch factisch, dargestellt. Isaak's weitre Entfaltung ist auch die Entfaltung des Heils, und das Ziel seiner Entwicklung ist auch die Vollendung des Heils. Der Träger dieser Entwicklung ist die Zeugung. Darum ist die Zeugung innerhalb des Bundes eine geweihte: Abraham konnte nicht in der Vorhaut den Isaak zeugen, sondern erst in der Beschneidung, denn die Zeugungskraft in ihrer Naturwüchsigkeit vermag das Ziel der Bundeszeugungen nicht darzustellen. Isaak's individuelle Entwicklung kann indess noch nicht zum Ziele führen, sondern erst seine generelle Entwicklung: auch Isaak muss zeugen und die Zeugung muss so lange im Dienste des Bundes fortdauern, bis der Same der Verheissung zu der extensiven und intensiven Entfaltung gekommen sein wird, in welcher er das Heil in seiner Vollendung darzustellen vermag. Darum muss auch Isaak beschnitten werden, und aller Same nach ihm, bis in der Fülle der Zeit durch die erzielte höchste Entfaltung des Verheissungs-Samens die Bedeutung der Beschneidung erschöpft und erfüllt ist, und darin die weitre Fortsetzung derselben sich als überflüssig erweist. Mit Isaak's Zeugung beginnt also eine Zeugungsreihe, deren Ende noch nicht abzusehen ist; aber ihr Ziel ist ihr schon in ihrem Anfang klar vorgezeichnet, und der Anfang selbst ist die Bürgschaft für die sichre Erreichung des Zieles. Denn die Zeugung Isaak's ist nicht κατὰ φύσιν sondern παρὰ φύσιν geschehen, nicht durch die sich selbst überlassene menschliche Kraft, sondern durch die bundesmässige Mitwirkung der schöpferischen Allmacht. Aber der Anfang ist nicht bloss die Bürgschaft, sondern auch die Vorausdarstellung, die Präformation des Zieles, denn die Trieb- und Gestaltungskraft, welche die Entwicklung zum Ziele führt, muss schon im Anfange sich lebenskräftig erweisen, muss schon dem Anfange das Bild ihres Dichtens und Trachtens einprägen, muss schon hier die auszeichnende Eigenthümlichkeit ihres Charakters darstellen. Kann die ganze Entwicklung des Bundes nur durch specielle und energische göttliche Mitwirkung getragen und gefördert, kann vor Allem das Ziel nur durch die höchste Potenz dieser göttlichen Mitwirkung erreicht werden, so muss auch der Anfang sich als ein Anfang παρὰ φύσιν darstellen; — aber auch umgekehrt: ist der Anfang παρὰ φύσιν, so ist man berechtigt, zu erwarten und den Schluss zu ziehen, dass auch das Ziel, dem der Anfang zustrebt, παρὰ φύσιν sein werde.

2. Der **Name** des Verheissungssohnes — יִצְחָק — weist hin auf den Contrast der Idee und der Wirklichkeit; auf der einen Seite die Verheissung Gottes und die göttliche Bürgschaft ihrer Erfüllung, auf der andern Seite die erloschene Zeugungskraft Abrahams, der erstorbene Leib der Sarah und die daraus folgende physische Unmöglichkeit der Erfüllung; und als nun wirklich durch die Geburt des Sohnes dieser Contrast gehoben und in der Erscheinung ausgeglichen ist, da tritt ein neuer, nicht minder schroffer Contrast ein, einerseits die unendliche Fülle des Segens für alle Völker der Erde, welche die Verheissung diesem Sohne prädicirte, und andrerseits die Schwäche und Armseligkeit des Menschenkindes, das schwach und hülflos wie alle andern Menschenkinder seiner Mutter Schooss verlassen hat. Jener Contrast brachte Abraham und Sarah, dieser den Ismael zum Lachen. Abraham vermittelt den Contrast durch sei-

nen Glauben, und lacht in freudiger Hoffnung (K. 17, 17); Sarah lacht bei der Verkündigung über den ihr unlösbar scheinenden Contrast (K. 18, 12) und nach der Geburt spricht sie in der seligen Gewissheit des versöhnten Contrastes: „Gott hat mir ein Lachen zugerichtet, wer es hören wird, der wird mein lachen" (K. 21, 6); und als Isaak entwöhnt wird, lacht Ismael spottend über den schwachen Säugling, um den die Eltern so viel Wesens machen, an den sie so grosse Hoffnungen knüpfen (K. 21, 9). Und all' dies Lachen ist kein zufälliges, unbedeutendes; — es berührt allenthalben das Centrum der Begebenheit, es trifft das eigentliche Wesen der Thatsachen und bekundet die Stellung der Personen zur Thatsache. — Vgl. noch Hengstenberg's Beitr. II, 275 und Drechsler's Einh. und Echth. d. Gen. 214 ff.

3. Was die *Zeit der* **Entwöhnung** Isaak's betrifft, so kann darüber nichts Sichres gesagt werden. Aus 2 Makk. 7, 27; 1 Sam. 1, 23. 24 u. Joseph. ant. II, 9, 6 hat man schliessen wollen, dass die Entwöhnung bei den Hebräern gewöhnlich sehr spät, namentlich im dritten Jahre stattgefunden; — Tiele und Baumgarten erwidern zwar mit Recht, dass die angezogenen Fälle grade ausserordentliche waren; — aber auch bei Sarah war der Fall ja ein ausserordentlicher. Die leztgebornen Kinder werden in der Regel spät entwöhnt. Wichtig ist die Frage nur zur Bestimmung des Alters Ismael's bei seiner Austreibung. — Die Entwöhnung ist, wie Baumgarten bemerkt, „der erste Schritt des Kindes zu einer selbständigen Existenz, darum wird sie feierlich begangen"; und — fügen wir hinzu, darum knüpft sich Sarah's Fordrung, den Ismael auszutreiben, grade an die Entwöhnung Isaaks.

4. **Ismaels Alter** betrug mindestens 15 Jahre (13 Jahre war er bei der Beschneidung alt K. 17, 25; ein Jahr ging noch bis zur Geburt Isaak's hin K. 17, 21; 18, 10, und wenigstens noch ein Jahr bis zur Entwöhnung Isaak's). Damit stände es nun freilich in grellem Widerspruche, wenn es, was Tuch S. 382 behauptet, wahr wäre, dass der vorliegende Bericht den Ismael als ein kleines Kind, das noch auf dem Arme getragen werden musste, darstellt. Tuch führt für die Behauptung drei Gründe an: 1) Nach Vs. 14 lege Abraham der Hagar den Reisevorrath „sammt dem Knaben" auf den Nacken. Die LXX freilich übersetzen schon: ἔλαβεν ἄρτους καὶ ἀσκὸν ὕδατος καὶ ἔδωκε τῇ Ἀγαρ· καὶ ἐπέθηκεν ἐπὶ τὸν ὦμον αὐτῆς τὸ παιδίον, und Tuch schliesst sich ihnen an. Die Worte des Originals lauten aber in wörtl. Uebers. also: „Abraham nahm Brot und einen Schlauch mit Wasser, und gab (es) der Hagar, (es) auf ihre Schultern legend, und den Sohn, und entliess sie." Die Stellung der Worte zeigt unverkennbar, dass der Verf. nur Brot und Wasser, nicht aber den Knaben auf ihre Schulter gelegt sein lassen will. 2) Wenn Vs. 15 ff. erzählt werde, wie Hagar das verschmachtende „weinende Kind" unter einen Strauch lege, so passe die Schildrung nur zu einem „Kinde weniger Jahre", das noch getragen oder an der Hand geleitet (Vs. 18) werden müsse. Auch hier scheint Tuch sich die LXX zum Vorbild genommen zu haben, die rein aus eigenen Mitteln die Scene recht kläglich und bedauerlich ausmalend Vs. 16 sagen: ἀναβοῆσαν δὲ τὸ παιδίον ἔκλαυσεν, — denn im Original steht nicht das mindeste davon, dass der Knabe geweint habe, wohl aber steht mit klaren Worten da: *Sie* (die Hagar) erhob *ihre* Stimme und *sie* weinte. Die Urkunde denkt sich im Gegentheil mit dem unverkennbarsten Gepräge der Wahrheit den verschmachtenden Knaben als so matt, dass er nicht einmal zum Weinen Kraft hat, die Mutter hingegen als noch kräftiger und rüstiger, sie hat wenigstens noch Thränen und Kraft, sich von dem Anblick des leidenden Knaben zu entfernen. Es ist aber bekannt, wie die elastische Natur des Weibes solche Beschwerden und Entbehrungen viel leichter erträgt, und ihnen bei Weitem nicht so schnell erliegt,

als der Mann oder gar als ein 15jähriger Knabe. — Dass sie den Knaben unter einen Strauch legt, beweist nicht, dass derselbe noch ein zartes Kind war, sondern nur, dass er sich vor Mattigkeit nicht mehr selbständig auf den Füssen halten konnte, sondern von der Mutter mehr hingetragen und hingelegt werden musste. Dass sie dann aber den durch den Trunk erquickten, natürlich aber immer noch matten Knaben an der Hand führt, beweist eben gegen Tuch; denn wäre er noch ein Kind von wenigen Jahren gewesen, so würde sie ihn wohl auf den Arm haben nehmen müssen. — 3) Wenn die Erzählung Vs. 20. 21 hinzufüge, dass Ismael, als er herangewachsen, ein fertiger Bogenschütz geworden und ein Weib aus Aegypten genommen habe, so bezeichne sie ihn deutlich als unerwachsenen Knaben. Allerdings, denn vom 15. bis zum 20. oder 30. Jahre ist Ismael wahrscheinlich noch gewachsen etc. — Das sind Tuch's Gründe! Dass aber Vs. 9, wo Ismael als Spötter dargestellt ist, viel eher auf einen unzarten Bengel von 15 Jahren als auf ein zartes Kind von 2—3 Jahren führt, hat Tuch übersehen, oder übersehen wollen: denn dass er hinterher den מְצַחֵק der Urkunde zu einem unschuldigen, kindlichen „Scherzenden nach Knabenweise“ machen will, zeigt, dass ihm das Gewicht dieser Stelle allerdings auf dem exegetischen Gewissen gelegen. Das Piel hat bekanntlich intensitive oder iterative Bedeutung, es kann nur heissen „spotten, sehr, stark, wiederholt spotten.“ Aber auch Sinn und Zusammenhang spricht entschieden gegen die Tuch'sche Abschwächung des מצחק. Es soll ja offenbar durch die Worte: „Sarah sah ihn, dass er ein Spötter war“, der Grund angegeben werden, der sie grade jetzt zur Fordrung der Austreibung Ismaels anspornte. Wie würde damit ein „kindlich-unbefangenes Scherzen“ vereinbar sein? — Die Austreibung Ismaels an sich bezweckte die Ausscheidung desselben aus dem Verbande der erwählten Familie und ihrem Berufe. Innerlich war er schon davon losgelöst, die äussre Loslösung war eine natürliche Folge der innern. Ismael würde die Bestimmung, die ihm natürliche Anlage, eigne Wahl und Gottes Segen angewiesen hatte, als Glied des Hauses Abrahams nicht haben erlangen können, so wie andrerseits die eigenthümliche Entwicklung auch der erwählten Familie durch Ismaels längres Verweilen in derselben würde gewiss mehrfach gestört und gehemmt worden sein. Dass aber diese nothwendige Ausscheidung in der harten Form der Austreibung eintreten sollte, geschah unstreitig mehr um Abrahams als um Ismaels oder Hagars willen. Abraham soll um des göttlichen Berufes und um der Verheissung willen Alles, auch die natürliche Vaterliebe, verleugnen lernen, um auf diesem Wege zu der Höhe der Selbstverleugnung, der Gottergebenheit und des Glaubens, die wir ihn bald werden erreichen sehen, zu gelangen. Treffend bemerkt M. Baumgarten l. c.: „Abraham soll seine natürliche Empfindung verleugnen und dem Worte der Sarah Folge leisten. Demgemäss ist die Entlassung eine förmliche Vertreibung, und es ist ganz verfehlt, wenn J. D. Michaelis und Tiele die Scene auf eigne Hand zu einem zärtlichen Abschiede mit reicher Ausstattung ausmalen. Hagar bekommt nichts als ein Stück Brot und einen Schlauch Wasser, und weder Knecht noch Thier wird ihr mitgegeben (Vs. 14). Erleichtert war dem Abraham diese Härte durch die Verheissung für Ismael, die ihm noch so eben wiederholt worden war. Diese war ihm Bürgschaft genug, dass Ismael mit seiner Mutter in der Wüste nicht umkommen werde. Nur durch diese Verstossung konnte der Unterschied zwischen dem Sohn der Gnade und dem Sohn der Natur scharf nnd bestimmt heraustreten, und dass dieses geschehe, daran liegt in unserer Geschichte Alles. Nachdem nun dieser Unterschied hinlänglich offenbar geworden, darf auch Ismael sich wieder nähern und von seines reichen Vaters Gut geniessen“; denn nach K. 25, 6 stattet Abraham alle seine Söhne, die er von seinen Kebsweibern hatte, mit reichen Geschenken

aus, und dass Ismael unter ihnen mit inbegriffen ist, ist um so sichrer anzunehmen, als Ismael nach 25, 9 in Gemeinschaft mit Isaak seines Vaters Leiche begräbt.

5. Ueber die *Wüste* **Paran,** welche jedenfalls im nordöstlichen Theile des peträischen Arabiens zu suchen ist, vgl. Winer s. h. v.; Raumer Zug der Israeliten S. 37 f.; Ritter, Erdkunde XIV, 270. Näheres darüber im 2. Bande bei der Geschichte des Wüstenzuges.

6. Schon als Hagar noch mit Ismael schwanger aus Abrahams Hause freiwillig geflohen war K. 16, hatte der Engel des Herrn ihr in kurzen und kräftigen Zügen ein Bild von dem Charakter des Sohnes, den sie gebären werde, gegeben: „Er wird ein wilder Mensch sein (eigentl. ein Waldesel von einem Menschen), seine Hand wird gegen Jedermann sein und Jedermanns Hand gegen ihn, und er wird vor (d. i. östlich — vgl. Baumgarten ad gen. 16, 16) allen seinen Brüdern wohnen." Und wie der Stammvater, so seine Nachkommen bis auf den heutigen Tag. Treffender kann nämlich die durch Jahrtausende sich stets gleichgebliebene ungebundene Freiheitsliebe und das wilde, zügellose Umherstreifen der arabischen Beduinen nicht bezeichnet werden. Vgl. J. D. Michaelis Anmerk. für Ungel. zu Gen. 16, 10; J. P. Lange's verm. Schr. I, 156 f. — Den weitern Verfolg über die Entwicklung Ismaels zum Volke berichtet Gen. 25, 12—18. Ismael starb 137 Jahre alt. Seine Nachkommen, die sich zu Mose's Zeit schon zu einer Dodekas mächtiger Stammfürsten organisirt hatten, wohnten damals „von Chavilah bis Schur, östlich von Aegypten bis gen Assyrien"; sie durchschweiften also das ganze Gebiet der Wüste von Aegypten bis zu den Steppen des Euphrat.

Isaak's Opfrung.

§ 65. (Gen. 22, 1—19). — Während des langen Aufenthaltes Abrahams zu Berseba war der Sohn der Verheissung herangewachsen. Da vernahm Abraham einst im nächtlichen Gesichte die Stimme des ihn versuchenden Gottes: „Nimm deinen Sohn, deinen einzigen, den du lieb hast, den Isaak, und gehe in das Land Morijah und opfre ihn daselbst zum Brandopfer, auf einem der Berge, den ich dir sagen werde." Das war der Höhepunkt aller Prüfungen und Führungen im Leben Abrahams. Erst hat er Vaterland und Freundschaft dahingeben müssen; dann hat er an dem Sohn der Magd, der der Sohn allein der Natur und des Fleisches war, gelernt, die natürliche Vaterliebe dem Glauben aufzuopfern; nun ist er hinlänglich vorbereitet auf die grösste und schwerste aller Prüfungen; — nun soll er auch den Sohn der Verheissung herausreissen aus dem natürlichen Vaterherzen, ihn hinausstossen nicht nur wie Ismael aus dem Vaterhause, sondern ganz und gar aus dem Lande der Lebendigen, ohne die Tröstung einer göttlichen Verheissung, die ihm doch noch bei Ismaels Ausstossung gewährt worden war. Und der Held des Glaubens siegt auch hier im Glauben über alle Bedenklichkeiten und Zweifel, die Fleisch und Blut ihm eingeben mussten. Früh morgens macht er sich mit dem Knaben in Begleitung zweier Knechte auf den Weg nach dem bezeichneten Orte,

den er am dritten Tage erreicht. Am Fusse des Berges lässt Abraham die Knechte zurück. „Bleibet hier, spricht er, ich und der Knabe wollen dorthin gehen, und wenn wir angebetet haben, wollen wir wieder zu euch kommen.“ Isaak trug das Holz zum Brandopfer, Abraham selbst Feuer und Messer, — und so gingen die Beiden miteinander. In kindlicher Unbefangenheit fragt Isaak: „Mein Vater! Siehe hier ist Feuer und Holz. Wo ist aber das Lamm zum Brandopfer?“ Das Wort musste wie ein zweischneidiges Schwert durch die Seele des Vaters dringen, doch er fasst sich, und erwidert: „Gott wird ihm ersehen ein Lamm zum Brandopfer, mein Sohn.“ Dass Bewusstsein, dass Gott allein hier walte, beruhigt den Sohn und hält den schwer geprüften Vater aufrecht — und so gingen die Beiden mit einander. Auf dem Berge baute Abraham einen Altar, band seinen Sohn auf das Holz und schon zuckt das Opfermesser in seiner Hand: — da rief ihm abwehrend der Engel des Herrn vom Himmel zu: „Lege deine Hand nicht an den Knaben und thue ihm kein Leid, denn nun weiss Ich, dass du Gott fürchtest und hast deines eigenen Sohnes nicht verschonet um meinetwillen.“ Und siehe, hinter ihm hing ein Widder mit seinen Hörnern in der Hecke; den opferte er an seines Sohnes Statt. Nun wiederholt ihm der Engel des Herrn die alten Verheissungen, sie eidlich bekräftigend, in einer Fülle und Ausdehnung, wie nie vorher. Dann kehrt Abraham mit seinem Sohne wieder nach Berseba zurück.

1. Die **Zeit** dieser Begebenheit lässt sich nicht genau bestimmen. Dass Isaak das Holz zum Opfer selbst den Berg hinaufträgt, zeigt, dass er kein zartes Kind mehr sein konnte. Wenn aber Josephus ant. I, 14 sein Alter zu 25 Jahren und die Rabbinen noch später ansetzen, so möchte dem doch die ganze Haltung des Berichtes widerstreben. — Das Verständniss der Geschichte fordert eine umsichtige Beleuchtung aller Beziehungen derselben, wobei nicht nur das subjective, sondern auch das objective Moment der Thatsache in Betracht gezogen werden muss. Vgl. Hävernick Einl. I, 2 S. 337 ff.

Diejenigen, welche mit völliger Verwerfung aller historischen Autorität des Pentateuch's das Judenthum sich erst in den Zeiten der Propheten aus dem Naturdienst emporringen lassen, sehen hier den Beweis, dass die Jehovahreligion ursprünglich mit dem Molochdienst auf gleicher Stufe gestanden habe (Vatke bibl. Theol. I, 276). Schon Bohlen (Comm. S. 231 f.) spricht die Meinung aus, die ursprüngliche Gestalt der Erzählung habe den wirklichen Opfertod Isaak's berichtet. Mit einer Frechheit und Brutalität, die bisher in diesem Gebiete der Literatur unerhört war, hat G. Fr. Daumer (der Feuer- und Molochsdienst der alten Hebräer, Braunschw. 1842 S. 34 ff.) diese aberwitzige Ansicht ausgebildet*). — Unvergleichlich besonnener meint Winer (Reallex. I,

*) Wir setzen ein Pröbchen Daumer'scher Weisheit her: „Wäre man nicht gewohnt, in diesen Dingen stockblind zu sein, längst hätte dieses, wenn auch nach jetzt vorliegender Darstellung nicht vollbrachte Kindesopfer des Stammvaters zu der Aufhel-

16 f. 2. Aufl.), die versuchte Opfrung finde ihre Veranlassung in der bei den phönizischen Stämmen hergebrachten Sitte, Kinder zu opfern. Der Bericht solle die fromme Resignation, den thätigen Glauben in höchster Potenz veranschaulichen und zugleich das göttliche Verbot der Menschenopfer aussprechen. Aehnlich Bertheau (S. 224 f.): „Dass Abraham solchen Befehl vernehmen konnte, setzt eine Trübung seines Gottesbewusstseins voraus, welche aus dem Einfluss weitverbreiteter Sitte bei den ihn umgebenden Völkern und aus der Macht der Gewohnheit ihre Erklärung findet. . . . An Willfährigkeit, das Liebste zu opfern, steht er den Kenaaniten nicht nach. Aber in dem Augenblicke, wo er das Opfer darbringen will, wird ihm durch Offenbarung die Gewissheit, dass sein Gott das Kindesopfer nicht wolle. . . . In der Erzählung liegt also, wie Abraham schon das Verwerfliche des Kindesopfers erkannt habe . . . und dass er dadurch in einen bestimmten Gegensatz zu den kenaanitischen Götzendienst . . . getreten ist.“ Diese Auffassung kommt, wie sich unten zeigen wird, der Wahrheit sehr nahe, nur verleugnet sie gänzlich die Wirklichkeit und die Bedeutung der Eingangsworte: „Gott versuchte den Abraham, und sprach zu ihm.“

Hengstenberg (Beitr. III, 145 f.) hält die Wirklichkeit des göttlichen Befehls fest, erklärt aber das Verständniss dieses Befehles von Seiten Abrahams für ein Missverständniss. Die Bedeutung der Versuchung sei, festzustellen, in welchem Sinne allein Gott Menschen zum Opfer verlange 1 Sam. 1, 25. — Ihm folgt Lange (Leben Jesu I, 120): „Jehovah gebot dem Abraham: Du sollst den Isaak opfern, — er war bereit zu diesem Opfer, verstand aber im entscheidenden Moment das Gebot so, als ob der Moloch zu ihm gesagt hätte: Du sollst den Isaak schlachten. Da trat Jehovah in's Mittel, lobte seinen Gehorsam, berichtigte seinen Irrthum und zeigte ihm das Auseinandertreten der beiden Momente: Tod und Hingebung, indem Er ihm anwies, ihm den Widder zu schlachten, zum Zeichen, dass er den Sohn ihm hingegeben, geopfert. Abraham zeigte nicht nur in der Kraft, womit er der das Opfer gebietenden Gottesstimme entsprach, sondern auch in der Klarheit, mit welcher er die das Opfer explicirende Gottesstimme

---

lung führen müssen“ —, die der Weisheit eines Daumer vorbehalten war. Dass uns nämlich die Genesis die Tradition von Abrahams Kindesopfercultus nicht vollständig gäbe, ersähe man aus einer Nachricht des Sanchuniaton (Eus. praep. l. I): Kronos, welchen die Phönizier Israel nennen, habe bei einer Seuche seinen einzigen ächten Sohn seinem Vater Uranos geopfert, dann die Beschneidung verrichtet und seine Begleiter gezwungen, dasselbe zu thun. „Abraham war ein molochdienerischer Fanatiker der ersten Art, der darum auch im Andenken der molochdienerischen Semiten so hochgestellt erscheint, dagegen der reformatorische Pseudo-Jesaja K. 43, 27, wohl im Besitz einer vollständigern Tradition über Abraham, seinem Volke den Vorwurf macht, dass schon sein erster Ahnherr gesündigt.“ Während Abraham in der jetzt noch übrigen Darstellung wegen der Unfruchtbarkeit seines Weibes als kinderloser Greis erscheint, so bezeichnete die ältere und ächtere Relation (die natürlich nur in Daumers verbranntem Gehirn existirt) ihn nur darum als kinderlos, weil er die Kinder seiner Ehe alle dem Moloch-Jehovah geopfert hatte. Und von hier an bis zur Affaire in Damaskus im J. 1840 bietet nun nach Daumer die Geschichte der Juden nur eine fortlaufende Kette von unzähligen Kinder- und Menschenopfern, die sie ihrem finstern, grausamen Götzen Moloch-Jehovah opferten. Nicht ganz so plump und dumm, aber doch im Wesentlichen einstimmig damit, ist Ghillany l. c. S. 660 ff.

verstand, dass er der Auserwählte war, wie ihn Jehovah gebrauchte zur Begründung einer Theokratie, in welcher alles Menschenleben ihm geopfert, aber kein Menschenleben in frevelhafter Priesterlichkeit ihm geschlachtet werden sollte.“ — Das ist nun wohl Alles sehr schön, und zum Theil auch sehr wahr. Aber das ist offenbar falsch und hineingetragen, dass Abrahams Verständniss des göttlichen Gebotes nur ein Missverständniss, ein Irrthum gewesen sei. Dagegen lehnen sich alle einzelnen Worte des göttlichen Befehls mit Macht auf und strafen — nicht Abrahams Exegese, sondern die der christlichen Ausleger des 19. Jahrh. des Missverständnisses und des Irrthums. Hätte Abraham Jehovah's Fordrung von einer blossen Hingabe Isaak's in der Gesinnung verstehen sollen und können, so wäre es sinnlos und zweckwidrig gewesen, ihm zu befehlen, er solle den Isaak nehmen, solle mit ihm hingehen auf einen Berg im Lande Moriah, solle ihn daselbst opfern zum Brandopfer. — Wäre es des Berichterstatters Absicht gewesen, zwischen Abraham's Einsicht und Willen zu scheiden, jene als falsch, diesen als ächt darzustellen, so würde dies wohl im Bericht irgendwie hervorgetreten sein, — wir finden aber keine Spur davon. Wäre Abrahams Auffassung dem göttlichen Gebote ebenso widersprechend, wie sein Wille demselben entsprechend gewesen, so hätte Gott jene ebenso sehr tadeln, als diesen loben müssen — von einer Rüge finden wir aber auch nicht die leiseste Andeutung, nur unbedingtes Lob! Bei Lange's Auffassung muss man die Alternative stellen, entweder: Gott habe sein Gebot absichtlich so auf Schrauben gestellt, dass Abraham nicht anders konnte und sollte, als es missverstehen — aber wäre das nicht Gottes unwürdig gewesen? Oder man nimmt an, es sei so gestellt gewesen, dass Abraham es auch recht hätte verstehen können, so dass die Schuld des Missverständnisses nicht auf Gott sondern auf Abraham fällt. Aber gesetzt nun, Abraham hätte, statt es zu missverstehen, es wirklich recht verstanden, d. h. er hätte es so ausgelegt, wie Lange es auslegt? — Wie dann? Dann entsteht die grösste — eine unüberwindliche — Schwierigkeit; dann fragt es sich: *wie* und *auf welche Weise* hätte Abraham das Gebot *ausführen* können und sollen? Wir finden platterdings keine Antwort auf diese Frage. J. P. Lange antwortet (in s. posit. Dogmat. S. 823) sehr naiv: „Grade auf die Weise, wie er es ausgeführt hat,“ und bemerkt nicht, dass er sich selbst damit widerspricht. Denn wo bleibt dann das Missverständniss? Auf eine That, auf ein recht concretes, eclatantes Factum kam es hier an; ein solches verlangt Gott, nicht eine abstracte Gesinnung ohne concrete thatsächliche Aeussrung. Wir müssen demnach behaupten: Abraham hat Gott recht verstanden, und Gott forderte wirklich von ihm die Schlachtung Isaak's *)

*) J. P. Lange hat a. a. O. S. 848 ff. nicht weniger als neun „Erwägungen“ gegen die von mir vertheidigte Auffassung, die er die gewöhnliche kirchliche Schulvorstellung zu nennen beliebt, aufgestellt. Ich will den Leser nicht mit der Aufzählung und Widerlegung dieser Erwägungen belästigen, versichere aber, dass zwei Drittel derselben zwar neu und unwiderlegt, aber auch nicht widerlegungswerth sind, dass übrige Drittel hingegen schon oft vorgebracht und eben so oft (namentlich auch in obiger Darstellung) widerlegt ist. Nur die fünfte Erwägung verdient besondre — nicht Widerlegung, wohl aber — Rüge. Sie lautet: „Man würde dann die Annahme, dass Gott solche Gebote auf dem Wege der Vision wirklich an einzelne Individuen stellen, und möglicher Weise auch zur Ausführung kommen lassen könne, in die Religion einführen. Ohne Zweifel hat der Missverstand der Schultheologie die Schwärmereien, welche in dieser Beziehung vorgekommen sind, zum Theil mit zu verantworten.“ —

Bei dieser einzig richtigen Auffassung tritt nun aber allerdings der Widerspruch, dass derselbe Jehovah, der im Gesetz Lev. 18, 21; 20, 1—5; Deut. 12, 31; 18, 10 den tiefsten Abscheu vor den Menschenopfern ausspricht und sie als den fluchwürdigsten Greuel verbietet, hier selbst ein Menschenopfer gebietet, um so greller hervor. Den nächsten Schlüssel zur Lösung desselben bieten die Eingangs-Worte: Gott *versuchte* den Abraham," und der dem Eingang entsprechende Ausgang der Geschichte: nämlich die Hemmung Gottes im entscheidenden Moment und das unbedingte Lob, das dem Abraham um seines bereitwilligen Gehorsams willen zu Theil wird. Gott versuchte den Abraham, ob und damit sein Glaube die Selbstverleugnung, den Gehorsam und die Zuversicht entfalten könne, die zu seiner selbst Vollendung erforderlich ist: Abraham soll das Liebste und Theuerste, was er hat, was ihm theurer ist, als sein eigenes Leben, um Gotteswillen in den Tod dahinzugeben bereit sein. Gott wollte nicht die wirkliche Schlachtung Isaak's in der That, sondern die unbedingte Hingebung desselben in der Gesinnung; aber die letztere konnte nicht anders als in der Form der erstern dargestellt werden, wenn jede reservatio mentalis, jeder Rückhalt für Fleisch und Blut, jeder Schein und jede Selbsttäuschung abgeschnitten, wenn sie einzig und allein eine That des auf sich selbst angewiesenen Glaubens sein sollte, — darum durfte nicht die Hingebung in der Gesinnung, es musste die Opfrung in der That gefordert werden. Ein solches quid pro quo wäre in der Hand eines jeden Andern ein gefährliches und darum verwerfliches Spiel gewesen, nicht so in Gottes Hand, der den Ausgang unbedingt in seiner Gewalt hat. Als Abraham völlig und rückhaltslos den Sohn im Herzen und in der Gesinnung geopfert hatte, da trat Gott hemmend dazwischen und verhinderte die Opfrung in der That, die nun für den Zweck der Versuchung keine Bedeutung mehr hatte, ihm vielmehr gänzlich entgegen gewesen wäre. In der Hemmung Gottes haben wir also das versöhnende Mittelglied zwischen dem Gebot an Abraham und dem Verbot an Abrahams Nachkommen. Die Hemmung umschliesst implicite schon das Verbot, welches das Gesetz explicite darlegt, und so wird der Widerspruch zwischen Gebot und Verbot nicht mehr durch eine 600jährige Entwicklung auseinander gehalten, sondern in unsrer Geschichte selbst unmittelbar zusammengestellt und durch den Ausgang derselben versöhnt. „Nun weiss Ich, spricht der Engel des Herrn, dass Du Gott fürchtest und hast Deines eigenen Sohnes nicht verschont um meinetwillen," und: „Ich habe bei mir selbst geschworen, dieweil du Solches gethan hast, und hast deines einigen Sohnes nicht verschonet, dass Ich dich segnen will u. s. w., darum, dass du meiner Stimme gehorcht hast."

Aber warum heftete sich die Versuchung Gottes grade an dies Object? warum nahm sie grade diese Form an? welche Bedeutung hat grade diese Versuchung für die Ge-

---

O der fluchwürdigen Exegeten, die durch ihre sprach-, sach- und geschichtsgemässe Deutung von Gen. 22 Schuld sind an all den schauderhaften Unthaten religiöser Schwärmerei von den christlichen Fakiren der ägyptischen Einöde an bis zu der bekannten Wildenspucher Geschichte und dem Selbstkreuzigungsversuche, der den Zeitungen zufolge noch ganz kürzlich in einer deutschen Universitätsstadt sich ereignet haben soll! Und was noch schrecklicher ist, in der Reihe dieser fluchbeladenen Exegeten stehen alle Lehrer der Kirche von den ältesten Zeiten bis auf die unmittelbare Gegenwart herab. — Aber trotz alle dem können wir doch nicht glauben, dass es des Exegeten Pflicht sei, Alles aus der Bibel wegzudeuten, was einem ganz oder halb verrückten Schwärmer Anlass geben kann, Verkehrtheiten „in die Religion einzuführen."

schichte Abrahams, für die Entwicklung des Bundes? Diese Bedeutung muss um so wichtiger und eingreifender sein, als diese Versuchung und ihr Ausgang offenbar die höchste Spitze aller Führungen, Prüfungen und Siege im Leben Abrahams, die höchste Entfaltung seines Glaubens bezeichnet. Höheres kann nicht folgen, das fühlt Jeder im Voraus, und in der That hat die Geschichte Abraham's ihren höchsten Gipfel erstiegen; der Rest seines Lebens verfliesst nun ruhig und ungestört, ohne weitre Prüfungen, Kämpfe und Siege, bis er alt und lebenssatt versammelt wird zu seinen Vätern. — Schön und treffend bezeichnet Ewald S. 382 Sinn und Bedeutung der — Mythe, so wahr und tief, dass man die Bedeutung der Thatsache kaum besser angeben könnte: „Allein auch Isaak, der theure endlich erworbene Besitz, ist doch bis jetzt für Abraham nur ein natürliches Gut, ein Sohn wie alle andern, wenn auch von der rechten Mutter, Abraham's Sohn, weil er ihm geboren ist und in seinem Hause erzogen wird; Mühen, die Mühen der im Glauben ringenden Seele, hat er seit seiner Geburt um ihn nicht getragen, und doch ist das erst ein geistiges und damit wahres bleibendes Gut, welches wir auch im Kämpfen und Ringen des gläubigen Geistes uns zu eigen zu machen vermögen.“ Vgl. besonders noch Baumgarten's Comment. I, 1. S. 232 ff., dessen Behandlung des Gegenstandes wohl das Beste bietet, was darüber gesagt worden ist; jedoch nach mehreren Seiten hin nicht unwesentliche Ergänzungen bedarf. Abraham's natürliche Zeugungskraft war bereits erstorben, aber durch die Kraft der göttlichen Verheissung war sie zur Zeugungsfähigkeit erneuert worden. Abraham hat also in der Kraft des Glaubens an die Verheissung, aber doch immer noch auf dem Wege der Natur durch den Willen des Fleisches den Samen der Verheissung gezeugt. Zwar hat Abraham den Isaak nicht in der Vorhaut, sondern in der Beschneidung gezeugt, die Naturwüchsigkeit und Unreinheit der menschlichen Zeugung ist vorher entfernt, aber nur symbolisch, nicht real. Darum ist Isaak der Sohn der Verheissung und der Gnade, aber doch auch zugleich noch der Sohn der Natur und des Fleisches. Durch diese Doppelseitigkeit der Zeugung ist auch eine Doppelseitigkeit des Verhältnisses Abraham's zum Gezeugten bedingt. Er liebt ihn, weil er der Sohn der Verheissung, die Gabe göttlicher Allmacht und Gnade ist; er liebt ihn aber auch, weil er der Sohn seiner eignen, fleischlichen Zeugung ist. Die fleischliche und die geistliche Liebe streiten mit einander in Abraham's Herzen um den Alleinbesitz des Sohnes. Soll aber Abraham's Glaube, der ihm zur Gerechtigkeit gerechnet wird, vollendet werden, so muss er die fleischliche Liebe zum Sohne eben so sehr verleugnen, als er im Glauben bereits Vater und Mutter, Verwandtschaft und Heimath dahingegeben hat (Gen. 12, 1). Die Basis der fleischlichen Anhänglichkeit ist die fleischliche Zeugung, die Basis der geistlichen Liebe ist die Verheissung. Jene muss negirt werden, damit die Verheissung als die alleinige Basis seiner Liebe bestehe. „Durch die Zeugung, sagt treffend Baumgarten, ist die Trübung des Verhältnisses zu dem verheissenen Samen eingetreten; soll nun Abraham zu dem reinen Stande seines Glaubens zurückkehren, so muss er den Act der Zeugung selber aufheben. So wie er durch den Willen des Fleisches Isaak das Leben gegeben hat, so muss er es durch den Willen des Geistes wiederum nehmen, um ihn dann als den Sohn der Verheissung und Gnade von Jehovah rein und vollständig wieder zu empfangen.“

Das ist die Bedeutung der göttlichen Forderung für Abraham, aber Isaak ist nicht eine Sache, sondern eine Person; auch für ihn, für seine persönliche Bundesstellung muss daher die Forderung Zweck und Bedeutung haben. — Diese finden wir in Folgendem: was die *Beschneidung* für Abraham (qua Zeugendem), das ist die *Opfrung* für Isaak (qua Gezeugtem). Isaak's natürliches Leben soll negirt

werden, weil die Darstellung dieses Lebens durch die Zeugung noch von der Unreinheit des Zeugungsactes getrübt ist, weil die Beschneidung Abraham's, die der Zeugung voranging, nur symbolisch, nicht real alle Naturwüchsigkeit entfernt hat. Die gebotene Opfrung Isaak's ist die factische Erklärung, dass die Beschneidung das, was sie symbolisch darstellt, nicht real zu leisten vermocht hat, dass auf den Gezeugten dennoch der Makel der Unreinheit übergegangen ist. Wie der natürliche Zeugungsact als unrein dargestellt wird durch die Nothwendigkeit der Beschneidung, so wird das natürliche Leben des Gezeugten durch die Nothwendigkeit der Opfrung ebenfalls als inquinirt dargestellt; — aber wie die Beschneidung, der der Zeugende unterzogen werden musste, keine Entmannung sein durfte, weil die Zeugung, wenn auch noch mit Unreinheit behaftet, dennoch fortbestehen soll, damit der letzten vollkommnen Zeugung, bei der aller Makel der Natur nicht nur symbolisch sondern auch real entfernt sein muss, durch sie die Stätte bereitet werde, — so musste auch das Leben des Gezeugten zwar geopfert, aber es durfte nicht vernichtet werden, weil es dennoch, wenn auch mit natürlicher Unheiligkeit behaftet, fortbestehen soll, damit es den Bundeszwecken diene, bis durch die Entwicklungen der beiderseitigen Bundesthätigkeit das Leben dargestellt ist, welches vollkommen rein und heilig ist. Wie Abraham als Zeugender in der Beschneidung die Zeugungskraft an Gott dahin gab, damit ihre naturwüchsige Unheiligkeit symbolisch negirt werde, und sie dann geweiht und für die Bundeszwecke geheiligt zurückerhielt, so muss auch Isaak als Gezeugter sein Leben opfern, damit die naturwüchsige Unheiligkeit desselben ideell negirt werde, und es dann, nachdem es durch die Schrecken des Todes hindurchgegangen ist, als ein geweihtes und geheiligtes, allein den Bundeszwecken dienendes, zurückerhalten.

Endlich kann aber auch eine Thatsache, wie die vorliegende, die den Abraham als den ersten Zeugenden, und den Isaak als den ersten Gezeugten in der Reihe der Bundeszeugungen angeht, nicht bloss individuell-vorübergehende Bedeutung haben, sie muss vielmehr für die ganze Entwicklung, in deren Anfang sie so tief einschneidet, vorbildliche Bedeutung haben; sie muss den Charakter und die Bedingungen bezeichnen, unter welchen allein die Entwicklung zum rechten Ziel führen kann. Es ist im Allgemeinen klar in ihr ausgesprochen, dass innerhalb des Bundes aller natürliche Besitz, insofern an demselben die fleischliche Liebe noch Haltpunkt und Anrecht hat, dass selbst das eigne Leben in seiner selbstischen Natürlichkeit, als an sich untauglich zu den Bundeszwecken, dahin gegeben werden müsse, um es aus der Hand Gottes geheiligt und geweiht, als reine Gabe der Gnade, zurückzunehmen. — Wie Abraham's Beschneidung, so muss auch Isaak's Opfrung von jetzt an bei jedem Gliede des Bundesvolkes wiederholt werden; aber eben bei der Opfrung Isaak's hat es sich deutlich erwiesen, dass Gott nur die ideelle, nicht die reelle Opfrung des Lebens fordert. Die Loslösung alles Selbstischen und Eigenwilligen, die Dahingabe in der Gesinnung hat sich als Zweck und Hauptsache herausgestellt, sie konnte also auch bei jeder folgenden Geburt genügen, aber im spätern Cultus musste sich die abstracte Idee zur symbolischen Handlung verdichten. Dies geschah in der Darbringung der Erstgeburt zum Heiligthum, — in der Weihung der Erstgeburt aber sind auch alle spätern Geburten geweiht, wie in der Beschneidung des Mannes auch das mitzeugende Weib eo ipso geheiligt ist.

Ehe wir weiter gehen, müssen wir vorher noch Abraham auf seinem schweren Gange zur bezeichneten Opferstätte begleiten, um uns seine subjective Stellung zum objectiven göttlichen Gebote zur Anschauung zu bringen. Den Sohn, auf den er 25 Jahre lang gehofft und geharrt hatte, an dessen Leben einzig und allein alle die köstlichen und herrlichen Verheissungen, durch welche eine unendliche Entwicklungsreihe voll Segens

und Heils für alle Völker in Aussicht gestellt war, hingen, diesen Sohn soll er in den Tod dahingeben, und doch seinen Glauben an die Verheissungen, seine Zuversicht auf den Verheissenden ungeschwächt bewahren! Das war der Angelpunkt der Versuchung. Und er bestand sie im Glauben. Dass die göttliche Fordrung einen harten Kampf in Abraham's Seele hervorgerufen, dass Zweifel und Glaube, Befürchtungen und Hoffnungen mit einander gerungen haben werden, lässt sich, auch ohne dass der Text es andeutet, mit Gewissheit voraussetzen; aber dass der Kampf nicht lange gedauert, zeigt Vs. 3 wonach er sofort in der Frühe des Morgens nach dem nächtlichen Gesichte sich auf den Weg macht, und dass der Kampf mit dem vollständigsten und unbedingtesten Siege endigte, zeigt der ganze Verfolg der Geschichte. Auf welche Weise aber der Kampf zum Siege geführt wurde, deutet die Urkunde Vs. 5 selbst an. Dort befiehlt Abraham den mitgenommenen Knechten am Fusse des bestimmten Berges zu warten, und fügt zuversichtlich hinzu: „Ich und der Knabe wollen dorthin gehen, und wenn wir angebetet haben, wollen wir wieder zu euch kommen.“ Diese Worte geben Zeugniss, dass der Verf. des Hebräerbriefes Abraham's Sinn und Gedanken richtig aufgefasst hat, wenn er K. 11, 19 sagt: *Λογισάμενος ὅτι καὶ ἐκ νεκρῶν ἐγεῖρειν δυνατὸς ὁ θεὸς· ὅθεν αὐτὸν καὶ ἐν παραβολῇ ἐκομίσατο.* Hatte ihm Gott aus Sarah's erstorbenem Leibe den Sohn der Verheissung erweckt, so konnte er ihn auch aus den Todten ihm wieder erwecken, und musste es, weil an dem Leben dieses Sohnes alle eidlich besiegelten Verheissungen hingen, und wie Abraham früher nicht gesehen hatte auf den erstorbenen Leib der Sarah, sondern auf die Allmacht des Verheissenden, so blickte er hier nicht auf das tödtende Messer und Feuer, sondern auf das Gebot Gottes und tröstete sich der Treue des Verheissenden, der seine Verheissung trotz Messer und Feuer nicht werde zu Schanden gehen lassen.

Aber mit Alle Dem sind die Schwierigkeiten, welche aus dem contradictorischen Widerstreit des Gebotes der Opfrung Isaak's mit dem spätern absoluten Verbot der Menschenopfer hervorgehen, ebensowenig völlig gehoben, als die reichen und tiefen Beziehungen und die umfassende, weithinreichende Bedeutung des Factums für die Interessen der Heilsgeschichte völlig erschöpft. Abraham sah auf allen Höhen ringsumher Altäre rauchen, auf denen Menschenopfer den kanaanitischen Götzen dargebracht wurden, — es war demnach nicht anders möglich, Abraham musste das göttliche Gebot, seinen Sohn Isaak zu opfern, die Spitze aller göttlichen Fordrungen der Selbstverleugnung, zu jener Spitze des Naturcultus in Beziehung stellen; es musste nicht nur Abraham, es muss auch jede Geschichtsbetrachtung spätrer Zeiten eine Parallele ziehen zwischen jenen vollbrachten und diesem zwar geforderten, aber im entscheidenden Momente noch inhibirten Menschenopfer, und erst aus dieser Parallele, aus der gegenseitigen Vergleichung beider ergiebt sich die volle Bedeutung und die rechte Stellung beider zum Reiche Gottes.

Hengstenberg (Beitr. III, 144) leugnet zwar nicht nur alle Beziehung unsres Factums zum Menschenopferdienst des Naturcultus, sondern auch sogar die Allgemeinheit der Menschenopfer im Heidenthum, aber gewiss Beides mit Unrecht. Er behauptet: „Die Menschenopfer gehören nicht einmal dem Heidenthum überhaupt, sondern der schwärzesten Nachtseite des Heidenthums an. Sie kommen nur bei den religiös und sittlich versunkensten Völkern vor. Das edlere heidnische Bewusstsein empörte sich, unbestochen durch den Schein der Grossartigkeit, lebhaft dagegen, vgl. Cic. de off. 3, 25, und Curtius IV, 3, § 23.“ Mit dieser Behauptung tritt Hengstenberg aber in offenen Widerspruch mit unzweifelhaften Thatsachen der Geschichte. Menschenopfer finden

sich nicht nur bei Menschenfressern Oceaniens, sondern bei allen Völkern des Alterthums ohne Ausnahme, nicht nur bei den Barbaren, sondern auch bei den Culturvölkern, nicht nur bei rohen, sondern auch bei den sinnigsten und geistig geweckteten Völkern (vgl. Euseb. praep. ev. 4, 16; Baur, Symb. II, 2. S. 293 ff; Lasaulx, Sühnopfer der Griechen und Römer 1841 S. 8—12; Ghillany, die Menschenopfer der alten Hebr. Nürnb. 1842 S. 107 ff. etc.); — ja sie finden grade umgekehrt in den Zeiten, wo das sittliche und religiöse Leben der Völker am regsten und kräftigsten war, am häufigsten statt und sind in den Zeiten der sittlichen Entartung und religiösen Abstumpfung schon verschwunden; denn wenn Cicero das Opfer der Iphigenia ein tetrum facinus und Curtius die Menschenopfer überhaupt als ein sacrilegium und eine dura superstitio bezeichnet, so ist die religiöse und rationalistische Flachheit dieser Autoren hinlänglich bekannt; überdem schrieben sie ja in einer Zeit, wo das religiöse Leben des Heidenthums im Allgemeinen schon so tief gesunken war, dass ein Haruspex den andern nicht ansehen konnte, ohne zu lachen; wo die Aussprüche der Pythia auf blosse Pfiffigkeit der Priester reducirt wurden u. s. w. — und dass das sittliche Leben der Griechen und Römer in jenen Zeiten, wo noch Menschenopfer stattfanden, unvergleichlich kräftiger und reiner war als in den lüderlichen Zeiten der römischen Kaiser, wo allerdings die Menschenopfer aufgehört hatten, bedarf doch keines Beweises. Freilich, das natürliche Gefühl, die Stimme des Fleisches und Blutes, Vater- und Mutterliebe wird sich ja wohl auch in jenen alten Zeiten gegen solche Fordrungen des Cultus gesträubt haben, aber die Macht des religiösen Bewusstseins brachte dies Widerstreben zum Schweigen.

Es darf nicht verkannt werden, dass dem Menschenopfercultus, so sehr er auch der Nachtseite der religiösen Entwicklung angehört, dennoch ein wahres und tiefes Bedürfniss des religiösen Bewusstseins zu Grunde liegt. Dafür zeugt die allgemeine Erfahrung, dass jedem auch noch so gefährlichen Irrthum eine verkannte Wahrheit zu Grunde liegt, dass jede auch noch so arge Verirrung von einem Streben nach einem wahrhaften Gute ausging, und nur darum nicht das Ziel erreichte, weil sie es auf falschem Wege, mit falschen Mitteln suchte; das beweist die Allgemeinheit dieses Cultus unter allen Völkern, welche dafür zeugt, dass das Bedürfniss, von dem er ausging, ein normales war, so abnorm auch die Realisation des Bedürfnisses war; das beweist endlich die Macht und Hartnäckigkeit des Irrthums, der doch so viel zu überwinden hatte und zu überwinden vermochte: denn die Lüge ist nur mächtig durch die Wahrheit, die in ihr verkehrt ist. Das Menschenopfer ist allerdings ein schauderhafter Wahnsinn, aber ein Wahnsinn der Verzweiflung. Es ist die Verzweiflung an dem wahren Opfer, die Hoffnungslosigkeit, die wahre Sühne zu finden. Das Bewusstsein der Unheiligkeit des menschlichen Lebens, das Bedürfniss nach einer völlig genügenden Sühne und Heiligung desselben ist so tief und mächtig in dem religiösen Bewusstsein des Menschen, dass ihm Nichts zu theuer und köstlich ist, um sie zu gewinnen. Nun aber giebt es nichts Theureres und Köstlicheres auf dem weiten Bereich der sublunarischen Welt als eben jenes befleckte und unheilige Leben des Menschen selbst. Das Nächste ist nun, dass das eigne Leben des Menschen zu seiner selbst Sühnung und Heiligung in den Tod dahingegeben wird, und das Weitre ist, dass das Leben eines andern Menschen stellvertretend zur Sühne des eignen Lebens geopfert wird. Die wahre, ächt-religiöse Basis bei beiden ist das Bewusstsein der eignen Unheiligkeit, das Bedürfniss der Sühne, die Erkenntniss, dass der Tod der Sünde Sold, und dass das eigne Leben um der Sünde willen verwirkt sei, und das Bewusstsein, dass kein Aequivalent dafür geboten werden könne, dass auch das Liebste, Edelste und Kost-

barste nicht zu theuer sei, um es als Surrogat dahinzugeben. Aber das grausenhaft Falsche, die satanische Selbstbelügung bei der ersten Art der Opfrung besteht darin, dass diese Dahingabe des unheiligen Lebens in den Tod so wenig ein Weg zur Erlangung eines neuen heiligen Lebens ist, dass sie vielmehr ihm dieselbe völlig abschneidet. Noch schauderhafter und abscheulicher ist aber die andere Art des Opfers, die Substitution eines fremden Menschenlebens für das eigne; denn dabei wird einerseits auf das Frevelhafteste grade das, was doch dem Opfer seinen hohen und einzigen Werth geben soll, die Persönlichkeit des Substituten mit Füssen getreten und die Person als Sache behandelt, und andrerseits die Thatsache, dass das substituirte Leben ja ebenso sehr ein unheiliges ist als dasjenige, für welches es eintreten soll, geflissentlich verleugnet. Diese Erkenntniss mochte sich auch dem Heidenthum nicht entziehen, aber das Bedürfniss war da, und forderte gebietrisch Befriedigung. Die Substitution des Thieropfers konnte sie nicht gewähren, die Unzulänglichkeit desselben leuchtete von selbst ein. Die Verzweiflung griff daher zu den Menschenopfern, und erst in spätern Zeiten, wo die Unmittelbarkeit und der Ernst des religiösen Lebens sich immermehr abstumpften, trat wieder allein das Surrogat der Thieropfer ein. „Aber man darf dies, bemerkt treffend Baumgarten, nicht als reinen Fortschritt betrachten; es ist nur der Fortschritt der Verfeinerung, welche sich leichter mit dem Ernst der Sünde abfindet. Die Erynnien werden beschwichtigt, aber nicht befriedigt.“ Die Substitution des Thieropfers hat keine objective Legitimation im Heidenthum, sie ist hier bloss das Resultat subjectiver Willkür.

Von diesem Standpunkte aus ergiesst sich nun ein neues Licht über unsre Geschichte, zunächst für die subjective, dann auch für die objective Bedeutung derselben. Wenn, wie wir oben sahen, Winer und Bertheau behaupten, die versuchte Opfrung Isaak's habe ihre Veranlassung in der kanaanitischen Sitte der Kinderopfer, und das Vernehmen des göttlichen Befehles setze eine durch den häufigen Anblick jener Opfer bewirkte Trübung des Gottesbewusstseins in Abraham voraus, so liegt dieser Behauptung, so einseitig und unzulässig sie auch erscheint, dennoch eine bedeutende und nicht zu übersehende Wahrheit zu Grunde. Haben die Menschenopfer ein wahres, ächt-religiöses, wenn auch noch so sehr verkehrtes Element in sich, so konnte Abrahams so überaus gewecktes Sensorium für das Gebiet des Religiösen davon nicht unberührt bleiben; um so weniger je grossartiger und energischer die Selbstverleugnung des Heidenthums war, die sich darin aussprach; je mehr es Abraham sich bewusst sein musste, dass der Weg, der ihn zur Vollendung seines Glaubens führte, der Weg der Entsagung und Selbstverleugnung war. Der Anblick der kanaanitischen Kinderopfer, die Bereitwilligkeit dazu bei den umwohnenden Heiden musste in Abraham den Widerstreit der Gedanken, die sich untereinander verklagen und entschuldigen, hervorrufen, musste ihn zu der Selbstprüfung führen, ob auch er in Entsagung und Selbstverleugnung stark genug sein würde, zu thun, was jene Heiden thaten, wenn es etwa sein Gott von ihm verlangte. War aber einmal diese Frage in Arbrahams Herzen zur Sprache gekommen, so musste sie auch zur definitiven und factischen Entscheidung geführt werden. Das war das Substrat für die göttliche Fordrung in Abrahams Seele, das war ein Motiv der Fordrung von Seiten der göttlichen Erziehung. Abrahams Glaubensgehorsam darf an Energie und Unbedingtheit nicht hinter dem Gehorsam, den der Naturdienst von seinen Anhängern fordert und erhält, zurückstehen. Was die heidnischen Völker ringsumher für ihre nichtigen und falschen Götter zu thun vermochten, das soll auch Abraham für seinen Gott zu thun bereit sein. Abraham, der Held des selbstverleugnenden Glaubens, soll in jeder Beziehung an Selbstverleugnung es Allen zuvorthun.

In objectiver Beziehung stellt sich Folgendes von diesem Standpunkt heraus. Der Culminationspunkt des Cultus im Naturdienste war das Menschenopfer. Da demselben auch ein wahres Element zu Grunde lag, und in der Religion des Bundes die absolute Wahrheit erzielt werden sollte, so musste schon von vornherein die Bundesreligion sich mit dem Heidenthum in dieser Beziehung auseinandersetzen; es musste für sie das Wahre darin anerkannt, das Falsche, Karikirte und Lügenhafte negirt und perhorrescirt werden. Die Menschenopfer waren hervorgegangen aus dem Bewusstsein der Unzulänglichkeit der Thieropfer. Durch das Gebot der Opfrung Isaak's ist nun die Wahrheit des Bewusstseins, dass das Menschenleben selbst, insofern es ein unheiliges, ungeweihtes ist, dahin gegeben, geopfert werden müsse, anerkannt; durch die hemmende Dazwischenkunft Gottes ist die grässliche Entstellung dieser Wahrheit, wie sie im Heidenthum sich Bahn gebrochen hatte, gerichtet und zurückgewiesen; durch den von Gott substituirten Widder ist Abraham wieder auf das Tieropfer als Surrogat und Symbol der nothwendigen Opfrung des Menschenlebens zurückgewiesen, und das an sich unzulängliche Thieropfer durch göttliche Acceptation legitimirt und seine vorläufige Gültigkeit feierlich anerkannt. Darin aber, dass das Thieropfer an sich unzulänglich ist, und Gott es dennoch als zulänglich hinstellt und annimmt (vgl. mein mosaisches Opfer S. 40), ist ein Typus und Unterpfand gegeben, dass einst die volle und rechte und allseitig genügende Sühne und Heiligung des menschlichen Lebens, die vorerst nur symbolisch dargestellt werden konnte, real und absolut erlangt werden solle; und durch die Wiedergabe des in der Gesinnung und im Willen Abrahams schon geopferten Lebens an den Opfernden ist die Verzweiflung des Heidenthums für das Volk des Bundes aufgelöst und versöhnt. So hat die Religion des auserwählten Volkes schon hier gleich in ihren ersten Anfängen das Princip des Naturdienstes überwunden und dessen Entwicklung, so weit ihm eine Wahrheit zu Grunde liegt, hinter sich liegen. Das Menschenopfer des Naturdienstes ist ein entsetzlicher Angst- und Nothschrei der auf eignen Wegen Heil suchenden Menschheit, ein greulicher Misston, der erst im Christenthum sich in Jubel- und Dankeshymnen auflösen kann; es ist ein menschlich-voreiliger und darum auch ungöttlicher uud unmenschlicher Versuch, das Problem aller Religion, das viertausendjährige Räthsel des religiösen Ringens und Suchens zu lösen, das erst auf Golgatha seine rechte, göttliche Lösung fand. Wir fügen noch ein treffendes Wort Baumgartens hinzu: „In dem abrahamischen Opfer des Widders ist keine ἐθελοθρησκεία sondern eine göttliche Ordnung. Daher lässt hier die Stellvertretung durch den Widder Nichts von dem ursprünglichen Ernste fallen, sondern erhält die Bestimmung des verheissenen Samens aufrecht, indem sie die Erfüllung derselben in die Zukunft hineinstellt."

Wir haben schliesslich noch über die Auswahl und die Lokalität des zum Opferplatze bestimmten Berges zu sprechen. Als Ziel der Reise wird Vs. 2 einer der Berge im אֶרֶץ הַמֹּרִיָּה angegeben. Abraham gelangt von Berseba aus am dritten Tage (mit einem Esel und einigen Knechten) an den bezeichneten Ort (Vs. 4), — und nach Vs. 14 nannte Abraham die Stätte „Jehovah sieht" יְהוָה יִרְאֶה. Wie die Namensbezeichnung (Land Morijah), so führt auch die angegebene Entfernung uns in die Gegend von Jerusalem. Robinson brauchte von Bîr-es-Seba nach Jerusalem mit Kameelen auf gradem Wege 20 Stunden 25 Minuten (vgl. III, 812 f.), also eine Strecke, die Abrahams Reisezug in drei Tagen noch mit Bequemlichkeit zurücklegen konnte. Bleek (Stud. u. Krit. 1831 S. 520 ff.; dess. observv. S. 20) und nach ihm Tuch etc. wollen statt מֹרִיָּה lieber מוֹרֶה lesen, jene Höhe bei Sichem, wo Abraham schon früher (K. 12, 7) eine Theophanie erlebt und einen Altar erbaut hatte. Das steht aber mit der angegebenen Entfernung in völlig unverträglichem

Widerspruch, denn Robinson (III, 826 f.) brauchte mit Maulthieren von Jerusalem nach Sichem (Nâbulus) auf gradem Wege noch 14 St. 30 Min., so dass die ganze Entfernung von Berseba 35 Stunden beträgt, welche Strecke unmöglich in solchem Reisezuge in noch nicht drei Tagen zurückgelegt werden konnte. Aber auch die Namensbezeichnung führt mit Entschiedenheit auf die Gegend von Jerusalem. Der Name Moriah, der hier noch der ganzen Gegend zukommt (Vs. 2), beschränkte sich demnächst durch die Erinnerung an unser Factum auf den Berg, welcher der Schauplatz dieser denkwürdigen Begebenheit war. Es ist der spätre Tempelberg (2 Chron. 3, 1; Joseph. ant. I, 13 § 2). — Daraus ergeben sich die Gründe, warum Jehovah grade diesen Berg wählte. Die Begebenheit hatte zum Zweck, die Substitution des Thieropfers göttlich zu autorisiren. Die Einheit der Idee und des Planes in der ganzen Bundesgeschichte forderte es nun, dass diese Legitimation an der Stätte geschah, wo später der alleinige Mittel- und Concentrationspunkt alles Cultus und aller Opfer stattfinden sollte. — Der Berg ist die natürlichste Opferstätte, er ist ein Altar von Natur. Die Erhöhung bezeichnet die Bestimmung des Opfers für Den, der in der Höhe wohnt. — Die Nothwendigkeit einer dreitägigen Reise sollte nebenbei das Gewicht der Versuchung noch verstärken, indem es für Abraham viel leichter gewesen wäre, sofort nach empfangener Gottesweisung, noch in der frischen Lebendigkeit des ersten Eindruckes, das Werk zu vollbringen, als nach dreitägiger Frist und Ueberlegung.

Der Name Moriah (הַמֹּרִיָּה) scheint erst aus unsrer Geschichte hervorgegangen und demnach Vs. 2 proleptisch gebraucht zu sein. Denn nach Vs. 14 nannte Abraham die Stätte יְהוָה יִרְאֶה (Jehovah siehet), und der Erzähler fügt hinzu: „Daher man noch heutiges Tages sagt: Auf dem Berge, wo Jehovah gesehen wird (בְּהַר יְהוָה יֵרָאֶה).“ Hengstenberg (Beitr. II, 263 f.) deutet daher den Namen als part. hoph. von ראה mit dem abgekürzten Jehovahnamen = das Gezeigte Jehovah's, die Erscheinung desselben. Keil (luth. Zeitschr. 1851. S. 227) missbilligt diese Deutung, weil sie sich eine Verwechselung des Hophal mit dem Niphal zu Schulden kommen lasse, welches Erstere „gezeigt werden“ nicht „sich zeigen“ oder „erscheinen“ heisse. Allein, dass dies Argument nicht zwingend ist, zeigt 2 Chron. 3, 1. Uebersetzt man hier: „Auf dem Berge Moriah, der dem David gezeigt war (נִרְאָה),“ so bezeugt die Stelle, dass zwischen Niph. und Hoph. nicht der scharfe Unterschied besteht, den Keil voraussetzt; — zieht man aber die Uebersetzung: „Wo David eine Erscheinung hatte“ oder „wo er (Jehovah) dem David erschienen war“ vor, so wird man die etymologische Anspielung des נראה auf מֹרִיָּה schwerlich verkennen können. Wenn Keil aber weiter fragt: Von wem sollte denn Jehovah gezeigt worden sein? so liegt die Antwort nahe: Eben vom Engel des Herrn, dessen Aufgabe es war (§ 50, 2), Jehovah zu repräsentiren, d. h. zu zeigen. — Ebrard (das Alter des Jehovahnamens, in d. Zeitschr. für hist. Theol. 1849. IV. S. 501) leitet seiner Deutung von Exod. 6, 3 zu Liebe (dass nämlich der Jehovahname in der Patriarchenzeit noch nicht existirt habe) das Wort von dem arabischen hamara = aqua fluxit (vgl. Ps. 149, 11) ab, und giebt ihm den Begriff eines quellenreichen Landes. Aber abgesehen davon, dass seine Deutung von Exod. 6, 3 entschieden irrig ist (vgl. § 96, 1), legt die masoretische Punctation, die das ה am Anfang des Wortes als Artikel fasst, während Ebrard es הַמֹּרִיָּה punctiren und radical fassen muss, Protest dagegen ein. Keil l. c. erklärt überdem die Ableitung eines Wortes הַמֹּרִיָּה mit dagessirtem Jod für eine grammatische Unmöglichkeit. Nach alle dem halten wir es für das Gerathenste, bei der Hengstenberg'schen Auffassung zu beharren, indem wir keinen Grund finden, uns Keil's Behauptung anzueignen, dass „die Bedeutung dieses Namens für uns ebenso ungewiss sei, wie die von dem kanaanitischen Mannsnamen Moreh, Gen. 12, 5.“

Sarah's Tod und Begräbniss. Isaak's Verheirathung. Abraham's letzte Tage.

§ 66. (Gen. 23). — Wie lange sich Abraham noch in Berseba aufhielt, bleibt ungewiss. Später finden wir ihn wieder in Hebron. Dort starb Sarah in einem Alter von 127 Jahren[1]). Abraham, der im Lande der Verheissung zur Zeit noch keinen Fussbreit sein eigen nennen kann, kauft in förmlicher Volksversammlung von dem Hettiter Efron die Höhle Makpelah bei Hebron nebst zubehörigem Acker für 400 Sekel Silber zum Erbbegräbniss seiner Familie[2]). Dort wird Sarah begraben. — In dem Lande, das einst seine Nachkommen besitzen werden, sollen auch seine und seiner Gattin Gebeine ungestört ruhen, — zum Zeugniss seines Glaubens an die Verheissung, zur Mahnung und Erinnerung für seine Nachkommen während ihrer 400jährigen Fremdlingschaft (vgl. § 56)[3]).

1. Ueber die Altersangabe der Sarah bemerkt Lightfoot (opp. I. S. 14): Sola inter mulieres, cujus aetas in scriptura commemoretur. — Da Isaak bei der Opfrung noch ein Knabe war und bei Sarah's Tode schon 37 Jahre alt ist, so liegt zwischen beiden Zeitpunkten ein bedeutender Zwischenraum, über den die Urkunde, sichtbar zum Schlusse der Geschichte Abrahams eilend, — denn der Vorfall auf Moriah war die Spitze und die Vollendung seiner Lebensführungen, — stillschweigend hinweggeht.

2. Der Name **Makpelah** מַכְפֵּלָה (Gedoppeltes, Doppelhöhle) ist nom. propr. An dem Orte in Hebron, den die Tradition als die authentische Stätte des patriarchalischen Erbbegräbnisses bezeichnet, steht eine Moschee mit mächtigen Ringmauern (das Haram). Mit der eifersüchtigsten Bigotterie halten die Mohamedaner jeden Juden und Christen von diesem Heiligthume fern, daher denn auch nichts Zuverlässiges über das Innere desselben bekannt ist. Vgl. die interessanten Mittheilungen Robinsons (III, 706—714). „Das äussre Bauwerk, sagt dieser Reisende, gehört offenbar einem hohen Alterthum an, und die Aehnlichkeit seiner Architektur mit der in den Ueberresten des alten Tempels in Jerusalem, scheint auf einen jüdischen Ursprung hinzuweisen .... Mir ist nichts bekannt, was uns veranlassen könnte, die Richtigkeit der Ueberliefrung zu bezweifeln, welche dies für den in der Genesis erwähnten Begräbnissplatz der Patriarchen hält; vielmehr dient Vieles zu ihrer Bestätigung. Josephus berichtet (ant. I, 14; bell. jud. IV, 9, 7), dass Abraham und seine Nachkommen über den besagten Gräbern Monumente errichteten, und dass die Gräber der Patriarchen aus Marmor gebaut und von zierlicher Arbeit noch in Hebron zu sehen seien. In den Tagen des Eusebius und Hieronymus wurde das Monument Abrahams noch gezeigt (Onom. s. v. Arboch) und der Bordeaux-Pilger im J. 333 beschreibt es als ein aus Steinen von bewundrungswürdiger Schönheit erbautes Viereck. Diese Beschreibung bezieht sich, wie mir scheint, ohne Zweifel auf das äussre Bauwerk, wie wir es jetzt sehen, und ich wage die Vermuthung, dass dasselbe schon in den Tagen des Josephus und wahrscheinlich viel früher vorhanden war.“ Nach Anführung der spätern Zeugnisse, fährt Robinson fort: „So können wir, wie mir scheint, mit Zuversicht bei der Meinung stehen bleiben, dass das merkwürdige äussre Bauwerk des Haram allerdings von jüdischen Händen herrührt und lange vor der Vernichtung der Nation um das Grab ihres Stammvaters errichtet wurde. Die zwiefache Höhle lag nach der Schrift am Ende

des Ackers, gegen Mamre über, ebenso wie Hebron (Gen. 23, 9. 17—19; 35, 27), und alle spätern Schriftsteller sprechen von dem Grabe des Patriarchen als bei oder in diesem Orte, nicht bloss in der Nähe desselben .... Grade zur Linken des Haupteinganges des Haram ist ein kleines Loch in der Mauer, durch welches den Juden zu gewissen Zeiten in das Innere hineinzusehen erlaubt ist. Jetzt war das Loch durch eine Klappe von Innen verschlossen." — Ueber die Werthbestimmung des Kaufpreises von **400 Sekel Silber** „gangbar dem Kaufmann" vgl. besonders Böckh in s. metrologischen Untersuchungen Berl. 1838 S. 56 und Bertheau zur Gesch. d. Isr. S. 17 ff. Böckh entscheidet sich dafür, dass geprägtes Geld den Hebräern bis zu den persischen Zeiten unbekannt war, wogegen Andre es für wahrscheinlich halten, dass sie schon vor dem Exil gemünzte oder doch mit einem Stempel versehene Metallstücke gehabt haben. Grade der Zusatz עֹבֵר לַסֹּחֵר in Vs. 16 beweist, dass schon in den patr. und mosaischen Zeiten abgegrenzte und ihren Werth irgendwie bezeichnende Metallstücke, die auf Anerkennung im Handel und Verkehr Anspruch machten, vorhanden waren. Schwierig ist aber die Frage nach dem Werth des Sekels, die von der Vergleichung mit dem bekannten Makkabäischen Sekel (274 par. Gran = c. 21 Ggr.) und von der Bestimmung, ob der gewöhnliche oder der heilige (doppelt so schwere) Sekel der ursprüngliche war, abhängig ist. Vgl. Winer Reallex. und bes. Bertheau l. c.

3. „Noch im Tode wollte, sagt Ranke, Unters. I, 46, Abraham seinen Glauben an die Wahrheit der empfangenen Verheissung bezeugen, ähnlich wie in viel spätrer Zeit Jeremias der Prophet, unmittelbar vor dem Exil, als ihm der nahe Fall Jerusalems bereits offenbart war, den Acker Hamameels zu Anathoth kaufte, in aller Form Rechtens erkaufte, um seine feste Zuversicht auf die verheissene Rückkehr des Volkes in das Vaterland zu bezeugen." — Sonderbar ist es, wenn die Kritik diese Begebenheit als einen Mythus ansieht, durch den das menschliche Recht des Volkes an das Land habe begründet werden sollen; denn sie zeigt ja grade im Gegentheil, dass die Patriarchen kein menschliches Anrecht an das Land hatten. Vgl. Br. Bauer, Kritik I, 94.

Ueber die Abweichung von unsrer Relation (Vs. 9. 17) in der Rede des Stephanus Act. 7, 16 vgl. die Ausleger zu dieser Stelle und Lilienthal, gute Sache etc. III, 44, Kanne, bibl. Unters. I, S. 180—225.

§ 67. (Gen. 24). — Drei Jahre später denkt Abraham ernstlich daran, die Lücke, die durch Sarah's Tod in seinem Hauswesen und in Isaak's Herzen entstanden war (vgl. K. 24, 67) durch die Verheirathung Isaak's auszufüllen. Einige Zeit vorher hatte er Nachricht erhalten von der reichen Nachkommenschaft seines Bruders Nachor in Mesopotamien (K. 22, 20 ff.), und da er sich nicht entschliessen kann, dem Sohne der Verheissung ein Weib zu geben aus den Kanaanitern, sendet er den ältesten und vertrautesten seiner Knechte[1]) nach Mesopotamien zur Brautwerbung, lässt denselben aber vorher feierlich schwören[2]), dass er auf keinen Fall weder seinem Sohne eine Kanaaniterin freien, noch auch eine Uebersiedelung desselben nach Mesopotamien zugeben werde. Mit reich beladenen Kameelen zieht der Knecht hin, und Gott, dem er im Gebete sein Geschäft befohlen, führt ihm wunderbar an einem Brunnen die bestimmte Braut entgegen. Die liebliche freundliche Dirne giebt ihm, noch

ehe er ausgeredet hat, auf seine Bitte zu trinken aus ihrem Kruge und erbietet sich von freien Stücken, auch seine Kameele zu tränken[3]). Das aber grade hatte sich der Knecht von Gott zum Zeichen erbeten. Noch schweigt er, schenkt ihr aber in ahnungsvoller Freude goldene Spangen und Armringe. Doch als er erfährt, dass es Rebekka, Betuels Tochter, Nachors Enkelin ist, da wird er seiner Sache gewiss und giebt sich ihr als Abrahams Knecht zu erkennen. Die rührige Jungfrau eilt mit dieser Kunde zu den Ihrigen und ihr Bruder Laban führt den Fremdling in das gastliche Haus. Noch ehe er Speise und Trank zu sich genommen, bringt er seine Werbung vor, die das ganze Haus mit Freude erfüllt, denn auch ihnen ist Gottes Finger unverkennbar, — und auch die rasche Jungfrau antwortet auf die Frage: „Willst du mit diesem Manne ziehen?“ — entschlossen und ohne Bedenken: „Ja, ich will mit ihm.“ Der Segen der Ihrigen geleitet sie, und Isaak, dem die Braut, als er an einem Abend zu ungestörter Meditation auf's Feld hinausgegangen war, entgegenkommt, führt sie in die Hütte seiner Mutter Sarah. Sie ward sein Weib. Er gewann sie lieb und also ward Isaak getröstet über seiner Mutter Verlust[4]).

1. Gewöhnlich identificirt man mit dem hier erwähnten Knechte, „der über alle Güter Abrahams gesetzt war,“ den Elieser von Damaskus, den Hausverwalter Abrams K. 15, 2, wenn auch ohne ausdrückliche Berechtigung, doch mit grosser Wahrscheinlichkeit. Wie dort der Hausverwalter als muthmaasslicher Erbe des kinderlosen Herrn erscheint, so setzt auch hier der Eid, den Abraham ihn schwören lässt, voraus, dass im Falle des Todes Abrahams, dem Knechte eine einflussreiche Stellung zum Sohne des Hauses zukam.

2. Abraham lässt zum Behuf des Schwures den Knecht die Hand unter seine **Hüfte** legen. Dieser Gebrauch findet sich nur bei den Patriarchen, nämlich hier und K. 47, 29. — Die Kirchenväter und viele spätre Ausleger sehen darin eine Beziehung auf den verheissenen Samen, der aus der Hüfte kommen solle; die Rabbinen (auch Delitzsch S. 386) denken an das Bundeszeichen der Beschneidung; Grotius an das Schwerdt, das an der Hüfte hing, durch das der Meineidige umkommen solle. Vgl. Valkenaer de ritibus jurisjurandi c. 7 bei Oelrichs coll. diss. I, 264. Am nächstliegenden und natürlichsten bezieht man das Symbol darauf, dass die Hüfte der Sitz der Kraft und Festigkeit ist.

3. Robinson II, 608 stellt eine analoge Brunnenscene aus der neuern Zeit dar. „Es zeigte sich uns ein alter Brunnen im Thale, welcher uns eine völlige Hirtenscene aus der Patriarchenzeit vorführte. Vieles Vieh, Heerden von Schafen und jungen Ziegen und auch Kameele standen alle wartend um den Brunnen herum, während Männer und Weiber emsig beschäftigt waren, Wasser für sie zu schöpfen. Diese Leute boten uns Wasser an und schöpften es zu gleicher Zeit für uns und unsre durstigen Thiere, ohne eine Belohnung zu erwarten.“

4. Das grosse Interesse der Urkunde an der Verheirathung Isaak's, welches sich in der malerischen Breite der Darstellung kund giebt, beruht nicht lediglich auf dem idyllisch-vorbildlichen Element der Begebenheit, sondern viel mehr noch auf der Bedeutung, welche

die Ehe überhaupt für die Bundesgeschichte als Mittel und Bedingung der Realisation der Verheissung hat.

§ 68. (Gen. 25, 1—10). — Nach Sarah's Tode nahm Abraham die Kethurah (unbekannter Abstammung) zum Kebsweibe, die ihm noch sechs Söhne gebar, welche zu Stammvätern arabischer Völkerschaften heranwuchsen [1]). Nachdem er vorher noch den Isaak zum alleinigen Erben seiner Güter eingesetzt, und die Söhne seiner beiden Kebsweiber mit reichen Geschenken bedacht hatte, — starb er im 175. Lebensjahre alt und lebenssatt, und ward neben seinem Weibe in der Höhle Makpelah von seinen Söhnen Isaak und Ismael begraben.

1. Die kethuräischen Nachkommen Abrahams dienen mit zur Realisation der Verheissung, dass Abraham ein Vater vieler Völker sein solle. Ihre Namen lassen sich meist nicht mit Sicherheit nachweisen. Den bekanntesten Stamm bilden die Midianiter, die sich am älanitischen Meerbusen niederliessen und später mehrfach mit Israel in Berührung kommen. Scharfsinnig bemerkt Baumgarten S. 245: „Da diese neue Ehe (mit der Kethurah) und ihre Frucht nicht hinausgeht über die Sphäre der Natur, so ist sie verschieden von der Verbindung mit der Hagar, in welcher Abraham den Samen Gottes suchte, und der Ehe mit der Sarah, in welcher ihm der Same gegeben und verheissen wurde. Daher giebt es auch für die Söhne der Kethurah keine Verheissungen.“ Dass Abraham jetzt, nachdem schon vor Decennien seine Zeugungsfähigkeit erloschen war, noch sechs Söhne zu zeugen vermag, resultirt aus der zur Zeugung Isaak's ihm erneuerten Zeugungskraft.

Zweiter Cyclus der Familiengeschichte.

Isaak.

Isaak's Söhne.

§ 69. (Gen. 25, 11—26). — Schon Abraham scheint seine letzten ruhigen Jahre zurückgezogen an der Südgrenze Palästina's zugebracht zu haben (V. 11 nnd K. 24, 62). Dort (am Brunnen Lachai-Roi § 57) finden wir auch Isaak. Diese stille, einsame, von dem Drängen und Treiben der Kanaaniter weniger berührte Gegend entspricht seinem schüchternen eingezogenen Gemüthe. Wie Abraham ist auch er auf's Hoffen und Harren angewiesen: zwanzigjährige Unfruchtbarkeit seines Weibes[1]) giebt ihm Anlass genug, seinen Glauben an die Verheissung zu üben. Nach dieser Prüfungszeit erhört Gott sein Gebet. Rebekka fühlt sich schwanger. Aber die Kinder stossen sich mit einander in ihrem Leibe.

In leidenschaftlich erregter Besorgniss erblickt sie darin ein unheilverkündendes Omen, und ihr banges Ahnen hat sie nicht getäuscht, denn als sie hingeht, Jehovah zu fragen, erhält sie die göttliche Antwort[2]):

„Zwei Völker sind in deinem Leibe,
Und zwei Nationen aus deinem Schoss sich trennen,
Eine Nation wird die andre überwältigen,
Und der Grössre soll dienen dem Kleinern."

Als nun die Stunde der Geburt gekommen ist, gebiert sie Zwillinge. Der Erstgeborne ist rauh und haaricht und erhält den Namen Esau; der Zweitgeborne hält mit der Hand die Ferse seines Bruders und wird Jakob genannt[3]).

1. Die Wahrheit, dass der Same der Verheissung παρὰ φύσιν gewonnen werden müsse, macht sich auch hier wieder geltend. Allerdings ist es eine im hebräischen Alterthum sich öfter bewährende Anschauung, dass ausgezeichnete Männer von epochemachender Bedeutung von Müttern, deren natürliche Unfruchtbarkeit sich schon entschieden zu haben scheint, spät geboren werden; aber diese Anschauung ist nicht eine Illusion, ein Volkswahn und selbstgemachtes Phantom ohne Realität, sondern sie resultirt aus der Erfahrung ebenso sehr wie aus der Natur der Sache. Bewährt es sich schon im gewöhnlichen Leben als Thatsache, — die auch wohl physiologisch zu erklären sein möchte — dass häufig solchen Spätgebornen eine besonders auszeichnende Begabung zukommt, und sieht das religiöse Bewusstsein aller Zeiten in solchen eine Gabe göttlicher Gnade, so werden wir uns nicht wundern dürfen, wenn bei dem Volke der Wahl, das von vornherein in Beruf und Aufgabe das παρὰ φύσιν an der Stirn trägt, dessen Geschichte von vornherein darauf angelegt ist, diese Anschauung besonders kräftig und lebhaft erscheint.

2. Die Ausleger haben von je her viel hin und her gerathen, auf welche Weise Rebekka dies **Befragen Jehovah's** veranstaltet haben möge. Luther lässt sie zum Patriarchen Sem gehen, welcher damals noch gelebt, Andre zu Abraham oder Melchisedek, ähnlich wie man später hinging, die Propheten zu fragen. Einen bestimmten Anknüpfungspunkt scheint diese Annahme in 1 Sam. 9, 9 zu finden, wo das Befragen Gottes durch Propheten oder Seher als eine uralte Sitte in Israel erscheint. Hävernick meint unter den 1 Sam. 28, 6 namhaft gemachten drei Arten, Gott zu fragen (durch Träume, Urim und Propheten), sei hier jedenfalls die der Urzeit besonders eigenthümliche Offenbarungsform des Traumes anzunehmen; womit aber der Ausdruck: Sie ging hin — schwer vereinbar ist. Noch Andere ziehen vor, Rebekka sich im einfachen Gebete an Gott wenden und durch göttliche Einsprache die Antwort erhalten zu lassen. Wenn auch bei dieser Annahme das וַתֵּלֶךְ aus Gen. 24, 63 allenfalls erklärlich wäre, so deutet doch die ganze Haltung des Berichtes auf eine expresse und besondre Art der Gottesbefragung hin und drängt uns auf die zuerst bezeichnete Form zurück. Wir können zwar darauf kein Gewicht legen, dass Abraham K. 20, 7 ein נָבִיא genannt wird (vgl. § 63, 3), tragen aber kein Bedenken, wie bei allen Völkern der alten Welt, so auch bei den Anfängen des israelitischen Volkes noch vor Entwicklung des eigentlichen theokratischen Prophetenthums, Seher vorauszusetzen, die, durch mantische Disposition sich auszeichnend, in divinatori-

scher Weise orakelmässige Aufschlüsse über vorgelegte Fragen gaben, nur dass wir hier auch diese Orakel wie das ganze religiöse Leben unter jehovistischen Gesichtspunkt zu stellen haben, so dass in solchen vorprophetischen Sehern schon Anbahnung und Uebergang zu der prophetischen Gottesmanifestation gegeben war, denn „vor Zeiten in Israel, wenn man ging, Gott zu fragen, sprach man: Kommt, lasst uns gehen zu dem Seher; denn die man heut zu Tage Propheten (נָבִיא) heisst, die hiess man vor Zeiten Seher (רֹאֶה)“ 1 Sam. 9, 9. — „De Wette meint zwar, Rebekka hätte nicht nöthig gehabt, Jehovah zu fragen, sondern sich nur an eine Hebamme wenden können. Freilich wenn Rebekka mit einer handgreiflichen Erklärung gedient gewesen wäre, so könnte de Wette's Rath annehmbar erscheinen; aber um das, was Hebammen wissen, war es Rebekka nicht zu thun.“ Baumg.

Das göttliche Orakel bestätigt Rebekka's Besorgniss. Die heftigen Bewegungen der Kinder im Mutterleibe werden als ein Vorzeichen auf die feindselige Gesinnung und auf den Kampf gedeutet, der sie, einst zu Völkern herangewachsen, entzweien wird. Beide können also nicht zumal den göttlichen Bundeszwecken dienstbar werden. Das Gesetz der Abscheidung und Aussondrung (§ 49), welches den Abraham von seiner Verwandtschaft und Freundschaft losriss, welches sich auch noch in Abrahams Zeugungen geltend machte, indem es die Ausscheidung Ismaels herbeiführte, ist also dadurch noch nicht zur Erfüllung und Sättigung gekommen, sondern fordert auch bei Isaaks Zeugung Scheidung und Besondrung. Aber dass die Ablösung der Schalen vom Kern, der naturwüchsigen Ranken vom gottgepflanzten Stamme hiermit zum Ziele gekommen ist, zeigt sich darin, dass beide Söhne Producte einer Zeugung und einer Geburt sind. Der Gegensatz zwischen den Söhnen Abrahams hatte seinen Grund in der Verschiedenheit der Mütter sowohl, wie in der Verschiedenheit der Zeugung (der eine war noch in der Vorhaut, der andre bereits in der Beschneidung gezeugt. Vgl. § 58). Der Unterschied zwischen Beiden war also ein äussrer, augenfälliger; jetzt greift das Gesetz der Absondrung weiter, und scheidet zwischen den beiden Söhnen Isaaks, die an äussrer Berechtigung völlig gleich waren. Ja wie sehr der Weg des Berufes und der Gnade von dem der Natur abweiche, zeigt sich darin, dass der Erstgeborne, dem nach menschlicher Ordnung der Vorrang zukam, vor dem Jüngern zurücktreten soll, denn „der Grössre soll dem Kleinern dienen.“ Es zeigt sich auch hier, wie durch die ganze Heilsgeschichte, dass Gott τὰ ἀγενῆ τοῦ κόσμου καὶ τὰ ἐξουθενημένα für seine Zwecke auserwählt. Wie Abraham an der Austreibung Ismaels seinen Glauben üben soll, indem er der Wahl Gottes seine natürliche Vaterliebe aufopfern muss, so sollen auch hier die Eltern zu gleichem Zwecke die Subjectivität der Elternliebe der Objectivität der Geschichte aufopfern lernen.

3. Wie das Stossen der Kinder im Mutterleibe, so erscheint auch der Umstand, dass der Nachgeborne seines Bruders Ferse hält, bedeutsam, und verschafft ihm den Namen Jakob. Tuch meint, dies sei „gegen alle physische Möglichkeit.“ So redet der Theologe, der doch in solchen Dingen sich des absprechenden Urtheils enthalten sollte, in's Gelage hinein, während die Sachkundigen an der berichteten Sache nicht den mindesten Anstoss genommen haben. Der ehrliche Rosenmüller begnügte sich zu sagen: de qua re judicium esto penes artis obstetriciae peritos. Hören wir unter zahlreichen ärztlichen Zeugnissen nur eins der neusten. Trusen (Darstellung d. bibl. Krankheiten nd d. auf d. Medicin bezüglichen Stellen d. h. Schr. Posen 1843) sagt (S. 59): „Der vorgefallene Arm der zweiten Zwillingsgeburt erklärt sich dadurch, dass jedes der Zwillingskinder gewöhnlich kleiner ist, als die einzige Frucht einer Schwangerschaft, wodurch

gemeinhin schnelle Geburten verursacht werden und einzelne Theile des zweiten Kindes vorfallen."

Dass der Erstgeborne schon bei der Geburt mit röthlichem Haare bedeckt ist, hat man sich nicht in dem Maasse, dass es als eine Monstrosität erscheinen müsse, zu denken, so sehr auch das Ungewöhnliche und Auffallende anzuerkennen ist (vgl. K. 27, 11. 16). Man braucht deshalb nicht grade mit Friedreich, zur Bibel I, 298 an die Hypertrichosis zu denken. Wenn, wie Steffens, Religionsphil. I, 228 bemerkt, der Mangel der bedeckenden Hülle, die das Thier hat, andeutet, dass der Mensch an eine völlig übersinnliche Welt gewiesen ist, so spricht sich schon in dieser Behaarung die vorwiegend sinnliche Richtung seines Lebens aus. — Lengerke I, 296 meint, der Mythus von der behaarten Gestalt des Esau sei daher entstanden, weil die Edomiter das Waldgebirge Seir bewohnten. Auch Wiener hat für diese Neuigkeit nur ein Ausrufungszeichen (Reallex. I, 345. Nota 2).

Beide Söhne erhalten ihre Namen von den bei ihrer Geburt obwaltenden Umständen, der ältere wird Esau עֵשָׂו (der Behaarte) und der jüngere Jakob יַעֲקֹב der Fersenhalter) genannt. Denn das Verbum עקב ist Denominativ von עֲקֵב Ferse, und heisst an der Ferse halten (Hos. 12, 4). Daraus hat sich wahrscheinlich die andre Bedeutung „überlisten" (Gen. 27, 36) erst abgeleitet, indem das Ergreifen bei der Ferse als Grundtypus der List, die den Andern zu Falle bringen will, anzusehen ist (cf. Gesenius im thes. p. 1060).

§ 70. (Gen. 25, 27 ff.). — Als die Knaben heranwuchsen, trat die totale Verschiedenheit im Charakter und der Richtung beider immer entschiedener hervor. Sie prägt sich zunächst schon in der Wahl der äussern Lebensstellung aus. Esau's wilder Sinn findet nur Befriedigung in dem herumschweifenden, ungebundenen, rohen Jagdleben; Jakob aber, stillen, in sich gekehrten Sinnes, bleibt bei dem von den Vätern überkommenen stillen Berufe des Hirtenlebens. Der wilde Esau wird aber des stillen Vaters Liebling und die rasche Rebekka hat an dem zurückgezogenen Jakob ihre Freude. — Einst kehrte Esau ermüdet und hungrig von der Jagd zurück, als Jakob grade ein Linsengericht bereitet hatte. Nicht gewohnt und unfähig, seine augenblicklich aufsteigenden Begierden zu beherrschen, fordert er mit stürmischer Gier die Speise, und der schlaue, berechnende Jakob benutzt diese Gelegenheit, sich dafür von seinem Bruder das Erstgeburtsrecht eidlich abtreten zu lassen[1]).

1. Die ganze Erzählung setzt offenbar voraus, dass der Inhalt des göttlichen Orakels allen Mitbetheiligten bekannt geworden ist. Erst unter dieser Voraussetzung tritt ihr Benehmen, sowohl Isaaks und Rebekka's, als auch Esau's und Jakobs, in sein volles Licht und Gewicht.

Der Grund, warum die **Vorliebe** der Eltern sich so durchkreuzt, hat ihren Grund wohl hauptsächlich in dem Bedürfniss polarischer Ausgleichung, die die Gatten, statt sie nach Gottes Ordnung und Fügung in ihrer eignen Gegenseitigkeit zu suchen und zu finden, in ihren Kindern suchen. Isaak, ein schüchterner, in sich gekehrter, zaghafter

und stiller Mann, sieht in dem hinausstürmenden, wild umherschweifenden Esau die Kraft und Entschlossenheit, die er in sich selbst wohl schon oft genug schmerzlich vermisst hat; er übersieht dabei gerne den ungöttlichen Beisatz, die verkehrte Ungebundenheit, die Unempfänglichkeit für alle höhern und geistlichen Beziehungen des Lebens. Er hofft in ihm die Stütze seines Alters, die starke Schutzwehr gegen die mancherlei Bedrängnisse von Aussen (vgl. § 71), die er doch in Gottes Schutz zu suchen hat, zu finden. Jakobs stilles, zurückgezogenes, furchtsames Wesen kann ihm nicht die Gewähr leisten, die Esau's Charakter ihm zu versprechen scheint, — wie leicht mochte da, nachdem einmal die Lauterkeit und Einfalt seines Blickes getrübt war, das göttliche Orakel mit seinen entgegengesetzten Bestimmungen in seinem Bewusstsein zurücktreten, wie leicht und gern mochte er sich überreden, dass eine Täuschung, ein Irrthum, eine Verwechslung dabei obwalte! Auch weist die Urkunde nicht undeutlich darauf hin, dass Esau's schmackhaftes Wildpret auch seinen Theil an Isaaks Vorliebe trug. — Dagegen fühlt sich die rasche, feurige, rüstige und entschlossene, ja mitunter unbedachtsam leidenschaftliche und heftige Rebekka hingezogen zu dem ruhigen, stillen, äusserlich schüchternen, aber listigen und schlauen Jakob. Ihre Vorliebe, obwohl nicht minder auf natürlichem, fleischlichem Boden erwachsen, kann doch wenigstens die Coincidenz der Verheissung für sich geltend machen. Wie geistig-kräftige Weiber überhaupt gern in beharrlicher Intrigue den Ersatz für die ihnen von der Natur versagte äusserliche Kraft des Auftretens suchen, so findet sie auch in Jakobs Schlauheit und List einen willkommenen Bundesgenossen; und so ist es zum Theil wiederum das Ungöttliche an Jakob, an das sie sich anschliesst.

Wenn Tuch anerkennt, dass die Erzählung „dem Charakter des sonst in Schatten gestellten Esau alle Gerechtigkeit widerfahren lasse, ihn namentlich als geraden, biedern und treuherzigen Mann schildere," so freuen wir uns dieser Anerkennung gegenüber dem von demselben Ausleger der heiligen Sage sonst gemachten Vorwurfe, dass engherziger Nationalhass ihr die Farben zu ihren Schildrungen leihe (62, 1), — müssen aber bemerken, dass er hier der Urkunde nicht minder Unrecht thut wie dort. Bei einer gewissen, allerdings aus der Schildrung der Urkunde hervortretenden Geradheit, Offenheit und Biederkeit, lässt sie doch auch ebenso sehr die Schattenseiten in Esau's Charakter und Lebensrichtung hervortreten, und musste es, um durch Thatsachen die Unfähigkeit Esau's für die göttlichen Heilszwecke zu zeigen, und seine Verwerfung von Seiten Gottes zu motiviren. Welch ein scharfes, schneidendes Urtheil involviren z. B. die Worte, mit welchen der Bericht schliesst: „Er ass und trank, stand auf und ging davon. Also verachtete Esau seine Erstgeburt," — besonders wenn man erwägt, welche unendliche Wichtigkeit das Erstgeburtsrecht wegen des nach menschlichem Rechte daran haftenden Segens der Verheissung für die Urkunde hat. Der Hebräerbrief, der den Charakter Esau's mit einem einzigen Pinselstrich als βέβηλος bezeichnet, hat den Sinn der Urkunde gewiss besser getroffen, als Tuch mit seinem gutgemeinten Lobe.

Während v. Lengerke, Kanaan I, 302, anerkennt, dass „die Sage die **List**, mit welcher Jakob seinem unbefangenen Bruder das Erstgeburtsrecht abgewinnt, und ihn endlich auch um den Segen des Vaters bringt, als Unrecht gelten lasse, wirft Tuch der Urkunde vor: „sie lasse Jakobs schlaues, berechnendes Benehmen, das dem strengern Moralisten anstössig erscheinen könne, vollkommen tadellos erscheinen." Mit völlig demselben Rechte liesse sich z. B. behaupten, die Urkunde lasse die Freveltat der Söhne Jakobs an den Bewohnern Sichems (K. 34) „vollkommen tadellos" erscheinen,

— und welch ein scharfes Urtheil spricht (für diesen Standpunkt) zufällig K. 49 über sie aus. Die Urkunde bewährt hier wie allenthalben ihren rein objectiven Standpunkt, von dem aus sie weder lobt noch tadelt, sondern einfach erzählt, ohne Schminke und Schmuck, was und wie es geschehen ist; dagegen aber die Thatsachen hervorhebt, in welchen die göttliche Nemesis das Urtheil gesprochen hat. So tadelt sie auch hier Jakobs Benehmen nicht, aber wie bestimmt und unverkennbar lässt sie Jakobs unedle List, durch so viel Noth und Leiden, Mangel, Arbeit und Entbehrung, die ihn um derselben willen später treffen, als gottwidrige Verkehrtheit richten.

Schwierig scheint die Beantwortung der Frage, was denn Esau in seinem **Erstgeburtsrechte** in seiner und Jakobs Meinung dahin gab. Wir wissen, dass die äussern Vorrechte der Erstgeburt mindestens ein doppeltes Erbtheil (Deut. 21, 17), wo nicht noch mehr (Gen. 25, 5. 6), und der Primat in der Familie waren (Gen. 49, 3). In der Familie der Patriarchen knüpfte sich besonders an dies letztre Vorrecht noch ein drittes, nämlich die Uebertragung des Verheissungssegens. Dass Esau für die Würdigung dieses Momentes keinen Sinn hat, und daher sich aus dem Verlust desselben nicht viel macht, lässt sich begreifen, — um so auffallender aber könnte es erscheinen, dass er auch die beiden erstgenannten materiellen Vortheile so bereitwillig um eines nichtigen Linsengerichtes willen dahin giebt. Allein einerseits lässt man dabei die tägliche Erfahrung unbeachtet, dass leichtsinnige Menschen in ihrer Leichtfertigkeit um augenblicklichen Genusses willen auch zukünftige materielle Vortheile und zeitliche Güter gering achten und unbedenklich vergeuden; — man verkennt ferner, welche Macht der Augenblick mit seiner dringenden Nothdurft und seiner stürmischen Gier auf einen Menschen, der so wenig sich zu beherrschen und eine Befriedigung seiner Lust zu versagen gewohnt war, wie Esau, ausüben musste; — und endlich berechtigt der spätre Verlauf der Geschichte (K. 27), so wenig das auch zu der vorausgesetzten Biederkeit, Geradheit und Treuherzigkeit Esau's passen mag, zu der Anklage, dass im Hintergrunde seiner Seele wohl die Zuversicht liegen mochte, der Vater werde bei seiner so bestimmt prononcirten Vorliebe, bei dem immer doch auf seiner Seite stehenden Rechte der Natur die factische Ertheilung der Vorrechte von diesem Privathandel nicht abhängig machen.

Tuch S. 421 (auch Lengerke I, 296) meint, der **Name der Edomiter** „stehe sicher mit dem rothen Meere in Verbindung," und darum könne die Angabe der Urkunde, die den Namen des Stammvaters (Edom אֱדוֹם) von dem Ausrufe Esau's Vs. 30: „Lass mich schlingen von dem Rothen, dem Rothen da" nur eine verunglückte etymologische Mythe sein. Jene Verbindung ist nun eben nichts weniger als sicher: sie ist vielmehr sehr unwahrscheinlich, einmal, weil der Name rothes Meer kein semitischer, sondern ein griechischer ist, dort heisst das Meer bekanntlich Schilfmeer; dann aber auch, weil der Name im Alterthum so umfassend war, dass er das ganze Südmeer einschliesslich des persischen wie des arabischen Meerbusens bezeichnete, das Land der Edomiter aber nur den Busen eines Busens dieses unermesslichen Meeres obenhin an einem einzigen Punkte berührte. — Denjenigen, der die Entstehung solcher Beinamen auch noch in unsrer Zeit beobachtet, wird es um so weniger befremden, dass Esau diesen Beinamen von einem solchen Ausrufe erhalten habe, als in demselben die ganze ungeberdige, ungestüme, besinnunglose Hast und Rohheit seines Charakters sich ausgeprägt hatte. — Es ist überhaupt merkwürdig, wie überaus häufig solche von scheinbar höchst geringfügigen und zufälligen Dingen abstrahirte Beinamen die innerste Lebensrichtung — sei es durch einen launenhaften Zufall, oder durch eine unbewusste divinatorische

Kraft — treffen und daher auch oft seltsam genug zu den spätern Lebensgestaltungen und Lebensschicksalen stimmen.

So wenig wir auch das Bestreben so vieler Ausleger alter und neuer Zeit, Jakob bei diesem Handel weiss zu brennen, oder doch, wenn sie auch die Form seines Benehmens als unedel und fleischlich Preis geben, wenigstens das Motiv derselben als ein rein geistliches Interesse an dem Erstgeburtsrechte darzustellen, billigen können, — so können wir doch auch nicht dem Urtheil beistimmen, dass die rein materiellen Vortheile ihn allein dazu bestimmt hätten. Das geistliche Interesse an dem Erstgeburtsrechte, der Blick auf die Verheissung konnte bei Jakob unmöglich ganz fehlen, mochte demselben auch noch so viel Beisatz irdischen Sinnes und Strebens beigemischt sein. Der Einfluss der Mutter, die innerliche, in sich gekehrte Richtung seines Charakters und die spätre geläuterte Gestalt desselben motiviren hinlänglich dies Urtheil. Trotz aller fleischlichen Selbsthülfe, trotz aller unedlen List und Schlauheit ist und bleibt Jakob der Berufene und Erwählte. Zwar viel Noth und Trübsal, viel Elend, Armuth, Mangel und Entbehrung, viel Arbeit, Mühe und Angst, viel Gnade und Erbarmen von Seiten Gottes ist nöthig, um einen solchen Charakter von seinem unreinen Beisatz zu läutern und ihn für die göttlichen Zwecke zu heiligen, — aber um so herrlicher tritt dann auch nachher aus der Arbeit des Geistes Gottes dieser Charakter als ein leuchtendes Vorbild hervor. —

Beifall vielleicht verdient Lightfoot's (opera T. I. p. 16) Conjectur, welche unsre Thatsache in Verbindung bringt mit der Theurung, deren der Anfang des folgenden Kap. erwähnt: „Ex textu veresimile est, famem eam, quae causa Esavo fuit, communicandi primogeniti jus, causam quoque fuisse Isaaco ex sede propria exeundi et proficiscendi aliorsum, quaesitum vitae necessaria. Apparet magnam tunc victus penuriam fuisse, redacto Jacobo ad hoc lentium jusculum, Esavo autem ad eas angustias, ut nisi potiretur isto edulio, fame videretur defecturus.“

Isaak's Pilgerleben.

§ 71. (Gen. 26). — Eine Theurung lastete, schwerer noch, denn die zu Abrahams Zeit, auf dem Lande der Verheissung, und Isaak, dem Beispiele seines Vaters folgend, zieht weiter südlich nach Gerar (§ 63, 1), und gedenkt von da sich nach Aegypten, der Kornkammer der alten Welt, zu wenden. Da erscheint ihm (zum erstenmale) Jehovah, verbietet ihm, das Land seiner Fremdlingschaft zu verlassen, und trägt förmlich und feierlich Abrahams Verheissungssegen nach seiner dreifachen Beziehung (der leiblichen Mehrung seines Samens, dem Besitze des Landes und der Heilsvermittlung für alle Völker) auf ihn über. So bleibt Isaak in Gerar, und giebt, da er sein Weib und um ihretwillen auch sich von der Gewaltthätigkeit der Bewohner bedroht sieht, wie Abraham vordem auch gethan, die Rebekka für seine Schwester aus. Doch ihn, der minder starken Sinnes ist, verschont Gott mit der Prüfung, die seinen Vater betroffen. Abimelech, der König des Landes, schliesst aus dem vertraulich liebkosenden Umgange der Gatten, dessen Zeuge er unbemerkt wurde, auf die wahre Sachlage und verbietet bei Todesstrafe seinen Unterthanen jede Ver-

letzung derselben. — Die fortdauernde Hungersnoth veranlasst Isaak zu einem Versuche, mit seiner Viehzucht Ackerbau zu verbinden, und hundertfältiger Erntesegen beweist ihm, dass er im Lande der Verheissung auch unter Misswachs und Theuerung der Aushülfe Aegyptens nicht bedürfe. Sein Reichthum mehrte sich in dem Maasse, dass der Neid der Philister sich auf's Höchste steigerte; selbst Abimelech vermag nicht, ihn gegen die endlosen Plackereien, die sie ihm bereiten, sicher zu stellen, und Isaak verlässt, seinem Rathe folgend, die Stadt und lässt sich im Thale Gerar nieder. Aber auch hier verfolgt ihn der Neid der geraritischen Hirten mit unaufhörlichen Zänkereien um die von ihm gegrabenen Brunnen. Ohne imponirende Persönlichkeit und nur in der Elasticität des Duldens gross, räumt Isaak von Neuem das Feld, aber die Anfeindungen dauern fort und nöthigen ihn endlich, diese Gegend ganz zu verlassen und nach Berseba zu ziehen. Da erschien Jehovah ihm zum zweitenmale, ihm Trost und Muth zusprechend. Dadurch neu gekräftigt und auch äusserlich zur Ruhe gelangt, pflegt er durch Errichtung eines Altars und Jehovahdienstes seines Patriarchen- und Prophetenberufes. Abimelech sucht ihn hier auf und bittet um ein Bündniss, dass der nachgiebige Isaak ihm auch gewährt. Zugleich entdecken dessen Knechte einen neuen Brunnen, und der Name Berseba ersteht von Neuem (§ 63, 8) als Zeuge des alten und des neuen Bundes. — Kaum ist aber Isaak von den äussern Drangsalen, die bisher ihn verfolgt hatten, frei, so kommt häusliches Leiden über ihn. Esau, der Gesinnung nach schon längst dem Heidenthum anheimgefallen, heirathet zwei Kananiterinnen, die den Eltern eitel Herzeleid machen.

1. Der **Zweck dieses Kapitels**, in welchem Alles zusammengefasst ist, was die heilige Sage über Isaaks Leben (sofern es nicht durch Abrahams oder Jakobs Geschichte absorbirt oder beherrscht ist) aufbewahrt hat, concentrirt sich darin, einerseits ein Charakterbild Isaaks durch Thatsachen darzustellen und andrerseits die dadurch bedingte Eigenthümlichkeit der göttlichen Führung dieses Patriarchen zur Anschauung zu bringen.

Als der **Grundtypus des Charakters Isaak's** tritt sofort die Elasticität des Duldens hervor, die dem Uebel nicht widersteht, nicht gegen dasselbe ankämpft, sondern es durch Geduld und Nachgiebigkeit überwindet; und darin ist Isaak wahrhaft gross und bewundrungswerth. Dass diese Grösse von Menschen in der Regel verkannt und missbraucht wird, benimmt ihr an ihrem Werthe nichts, und dass auch sie bei Isaak den unreinen Beisatz einer Schwäche und Haltungslosigkeit hat, die vom Uebel ist, zeigt eben nur, dass sich die göttliche Schwachheit (1 Kor. 1) ebenso wenig wie die göttliche Stärke rein und lauter im Menschen auszuprägen vermag. Zur Charakteristik Isaaks vgl. noch Krummacher, Paragraphen zur heil. Gesch. Berl. 1818.

Auffallend ist es allerdings, dass in Isaaks Leben sich Abrahams Schicksale nicht nur, sondern auch in Folge davon Abrahams Entschliessungen mehrfach wiederfinden. Hier und dort eine Hungersnoth im verheissenen Lande, dort eine

vollbrachte, hier wenigstens eine intendirte Auswandrung nach Aegypten; bei beiden dieselbe Nothlüge, welche die Gattin für die Schwester ausgiebt; dort die Wegnahme der Gattin, hier wenigstens die noch glücklich abgewandte Gefahr der Wegnahme; hier und dort ein Bündniss mit Abimelech; hier und dort z. Th. dieselben Stationen, dieselben Brunnen, dieselbe Entstehung des Namens Berseba und endlich bei beiden dieselbe Form und Tendenz der Gotteserscheinung mit denselben Verheissungen, und in Folge dessen bei Beiden das Errichten eines Altars und Jehovahdienstes. — Die Kritik hat darin „längst" die Einheit dieser bei verschiedenen Personen angeblich sich wiederholenden Facta, „die sich nur zu verschiedenen Formen gestaltet haben, erkannt." Da somit nach Hinwegnahme dieser Facta, welche die dichtende Sage aus dem Lebensbilde Abrahams entlehnt hat, um ihre klägliche Dürftigkeit und Impotenz in Bezug auf Isaaks Leben mit einigen erborgten Lappen nothdürftigst zu verhüllen, für dieses Patriarchen Lebensgeschichte fast gar nichts Factisches übrig bleibt, so kann man sich nicht wundern, wenn v. Lengerke behauptet, dass wir „für die geschichtliche Existenz seiner Persönlichkeit gar keine Bürgschaft hätten" (Kenaan I, 290 und 291), um so weniger, da man von dieser Art von Kritik nicht fordern kann, dass sie, die tiefern Beziehungen und die natürlichen Anknüpfungspunkte dieses Verhältnisses aufzusuchen, Lust und Liebe haben werde. Dennoch sind sie aber vorhanden und reichen vollkommen hin, das Auffallende, das auf den ersten Blick dies Verhältniss darbietet, aufzulösen und wegzuräumen. Erstens sind, so sehr es auch scheinen möchte, die Ereignisse, in welchen sich Isaaks Leben mit Abrahams Leben berührt, nicht lauter nackte Zufälligkeiten, sondern einerseits, sofern sie von Gottes Vorsehung abhingen, bedeutungsvolle Substrate göttlicher Pädagogik, die sich darum wiederholen, weil dieselbe göttliche Absicht, die sie dort hervorrief, sie auch hier bedingte; und andrerseits sind sie, sofern sie aus menschlicher Selbstbestimmung oder aus der Collision vorhandener Zustände hervorgingen, von der Gleichartigkeit der Lebensstellung, der Charaktere oder der Fortdauer der betreffenden Zustände getragen. (Vgl. Winer, Realwörterb. I, 615 3. A.: „Doch sind jene Begebnisse so einfach und diesem Zeitalter natürlich, dass man deshalb nicht an Fiction denken darf.") Zweitens aber ist auch nicht zu übersehen, dass die Aehnlichkeit bei den meisten der namhaft gemachten Thatsachen mit einer tiefeingreifenden Unähnlichkeit, ja Gegensätzlichkeit versetzt ist, so dass, wenn beide nicht bloss nach ihrer äussern Erscheinung, sondern nach ihrer innern Bedeutung gewogen werden, die Wagschale auf der Seite der Unähnlichkeit sinken möchte, so dass diese Verschiedenheit vollkommen hinreicht, die Bedenken und Zweifel an der Existenz Isaaks, welche die Kritik aus dem Mangel eigenthümlicher Charakterzüge und Lebensbilder schöpfen könnte, zu beseitigen.

Je mehr es Isaak an Thatkraft und Selbständigkeit nach Aussen mangelte, je weniger er befähigt und berufen war, selbst neue Anfänge der Entwicklung zu setzen, und je leuchtender und erhabener auf der andern Seite seines Vaters mächtiges Vorbild vor ihm stand, um so mehr sah er sich gemüssigt, in Abrahams Fussstapfen zu treten, wo sich ihm Gelegenheit dazu darbot. Aber wie verschieden ist dennoch, bedingt durch die Verschiedenheit seines Charakters, auch in derselben Form der Lebensbewegung seine innre und äussre Stellung, wie verschieden die göttlichen Lebensführungen und die durch sie bedingten Erfolge bei aller Gleichheit der göttlichen Tendenz! — Wie zu Abrahams Zeiten kommt auch jetzt eine Theurung über das Land, das ihnen als eine hohe Segensgabe für ihre Nachkommen verheissen ist; es ist eine Prüfung ihres Glaubens, und so weit ist die Uebereinstimmung total. Abraham nimmt seine Zuflucht nach Aegypten, und Isaak will ihm hierin nachahmen; aber dass dieser Weg ein gottwidriger war, zeigt sich

bei Abraham erst in den Verwicklungen und Gefahren, in welche er hineingeräth; Isaak hingegen, der entweder bei der mindern Stärke seines Charakters den Gefahren, die ihm dort drohten, oder bei der grössern Weichlichkeit seines Wesens den Anziehungskräften des üppigen Landes nicht gewachsen gewesen wäre, wird durch göttliche Intervention von der Verkehrtheit des intendirten Weges überzeugt. Was Abraham nicht erfahren konnte, dass nämlich das Land der Verheissung auch mitten im Hunger und Misswachs den Segen und die Kraft der Verheissung bewähren könne, erfuhr Isaak durch hundertfältigen Erntesegen. — Eine nicht minder grosse und ganz analoge Verschiedenheit tritt bei dem andern Irrwege, wo Isaak in Abrahams Fussstapfen tritt, hervor. Dem starken Abraham wird sein Weib entrissen, Gottes Schutz bewahrt ihn nicht vor dieser Prüfung, wohl aber vor den Gefahren, die daraus hervorgehen konnten; dem schwächern Isaak wird diese Prüfung erspart, und Gottes Schutz bewährt sich darin, dass die Unwahrheit des Vorgebens noch bei Zeiten ans Licht kommt.

In der Gleichheit der nomadischen Interessen, in der Fortdauer der äussern Zustände ist die Einerleiheit der Stationen, der Brunnen, des Bündnisses mit Abimelech bedingt; aber welch einen Gegensatz bildet dabei Abrahams ehrfurchtgebietende Persönlichkeit und Isaaks geduldige Nachgiebigkeit! Abraham bleibt in seinen Rechten und Vortheilen völlig ungekränkt, und Isaak muss zahllosen Plackereien und Feindseligkeiten weichen u. s. w.

2. Wir schliessen noch einige Erörterungen über Einzelnes an. Die meisten Ausleger, welche an der Historicität der hier berichteten Ereignisse festhalten, glauben in dem hier vorkommenden **Abimelech** eine andre Person zu finden als den Zeitgenossen Abrahams (§ 63). Die Gleichheit des Namens kann keine Instanz gegen diese Annahme abgeben, da Abimelech nach hundertfältiger Analogie nicht Personen- sondern Amtsname ist, und dasselbe kann auch unbedenklich von seinem Begleiter Pikol (פִּיכֹל) angenommen werden. Fällt es doch keinem Menschen ein, in dem Könige Aegyptens, unter dem Josef lebte, dieselbe Person zu sehen mit dem, der zu Mose's Zeit lebte, obwohl beide ohne Weitres Pharao genannt werden. Dennoch halten wir mit Tuch an der Identität der Person fest, weil die chronologischen Gründe, welche die Verschiedenheit derselben wahrscheinlich machen sollen, genauer besehen, nichts gegen die Identität verschlagen. Berücksichtigen wir, dass Abraham 175, Sarah 127, Isaak 180, Jakob 147 Jahre alt wurden, so können wir ohne Bedenken bei ihren Zeitgenossen ebenfalls ein bis in's zweite Jahrhundert hinein reichendes Lebensalter voraussetzen. Abrahams Zusammentreffen mit Abimelech fand kurz vor Isaaks Geburt statt. Von da bis zur Geburt Esau's und Jakobs sind 60 Jahre und bis zu Abrahams Tode 75 Jahre verflossen. Isaaks Zusammentreffen mit Abimelech wird also c. 80 Jahre später fallen als das ähnliche in Abrahams Leben. War nun etwa damals Abimelech 40—60 Jahre alt, so stand er jetzt in einem Alter von 120—140 Jahren. Dies wird um so wahrscheinlicher, als damals Abimelech selbst sich Abrahams Weib anzueignen denkt, jetzt aber nur befürchtet, Einer aus dem Volke könne seine Wünsche auf Rebekka wenden. Er selbst erscheint also jetzt bereits in einem hohen Alter stehend.

3. Merkwürdig ist die Congruenz des Namens **Rehoboth**, welchen Isaak (Vs. 22) einem der von ihm gegrabenen Brunnen beilegte, mit dem Namen des Wady er-Ruhaibeh, den Robinson I, 325 ff. ungefähr in der Mitte zwischen dem W. Dscherûr (Gerar) und dem W. es-Seba (Berseba), an dem Punkte der Wüste, wo die Strassen nach Gaza und Hebron sich scheiden, mit den Ruinen einer allem Anscheine nach einst nicht ganz unbedeutenden Stadt, fand. Robinson trägt indess Bedenken, beide Orte zu identificiren, weil er den Brunnen Isaaks weiter nördlich suchen zu müssen glaubt, und weil nirgends in der

Schrift einer Stadt bei Rehoboth erwähnt werde. Da aber Isaak nach Vs. 22 und 23 schon auf dem Wege von Gerar nach Berseba begriffen ist, so passt die Lage von er-Ruhaibeh sehr gut zu Rehoboth.

Ebenso fand Robinson I, 337 f. an der Nordseite des Wady es-Seba in der Nähe der Ruinen der frühern Stadt zwei tiefe Brunnen, was wohl dazu stimmt, dass Isaak's Knechte hier, wo schon Abraham einen Quell entdeckt hatte, noch einen zweiten Brunnen graben. „Diese Brunnen liegen in einiger Entfernung von einander; sie sind rund und in einer sehr festen und dauerhaften Art ausgemauert; dem Anschein nach war dies ältre Arbeit, als die der Brunnen von Abdah. Der grösste hat 12½ Fuss im Durchmesser und bis zur Oberfläche des Wassers eine Tiefe von 44½ Fuss; unten war er 16 Fuss in den Felsen eingehauen. Der andre Brunnen liegt 300 Schritt W. S. W., hat 5 Fuss im Durchmesser und ist 42 Fuss tief. Beide Brunnen haben klares, treffliches Wasser im grössten Ueberfluss, das beste, welches wir überhaupt gefunden hatten, seitdem wir den Sinai verliessen. Beide Brunnen waren mit steinernen Wassertrögen umgeben, für Kameele und Heerden bestimmt, wie sie ohne Zweifel schon vor Alters für die Heerden gebraucht wurden. Die Einfassungssteine waren tief eingeschnitten von den Stricken, woran das Wasser mit der Hand heraufgezogen wurde." — Dass zu Isaaks Zeiten hier schon wie zu Josua's Zeit (Jos. 15, 28) eine Stadt gestanden habe, geht keineswegs aus dem proleptischen Zusatze: „Daher heisst die Stadt Berseba bis auf den heutigen Tag" hervor. Grade der ausserordentliche Werth dieser Brunnen mag die Veranlassung zur Erbauung der Stadt gegeben haben.

4. Dass Esau zwei *kanaanitische Weiber* heirathet, zeigt (vgl. K. 24, 3 und 27, 46), wie entfremdet er den religiösen Interessen der erwählten Familie war. Wenn irgend etwas, so hätte dies Isaak die Augen öffnen können über die Verkehrtheit seiner Vorliebe für Esau. —

Isaak's Segen.

§ 72. (Gen. 27, 1—29). — Unterdessen ist für Isaak das Alter mit seinen Beschwerden herangenaht; seine Augen sind verdunkelt, und Gedanken des Abscheidens erfüllen schon seine Seele. Dadurch fühlt er sich getrieben, aus patriarchalischer und väterlicher Machtvollkommenheit das Recht der Erstgeburt mit seinem Segen förmlich und feierlich auf seinen Liebling überzutragen[1]), um so endlich diese wichtige, noch immer unerledigte und zweifelhafte Frage zur definitiven, unabänderlichen Entscheidung zu bringen und alle weitern Machinationen von der andern Seite abzuschneiden. Esau soll, so wünscht der Patriarch, hinaus auf's Feld, ein Wildpret erjagen und es ihm zubereiten, wie er es gerne hat, auf dass ihn seine Seele segne, ehe denn er sterbe. Aber die kluge und wachsame Rebekka, die wohl schon längst etwas der Art befürchtet hatte, ist unbemerkt Zeuge dieser Verhandlungen gewesen. Ihr Glaube, ihre Hoffnung, ihre Liebe dringt sie, Alles dran zu setzen, um die Ausführung dieses Entschlusses zu hintertreiben. Nur eine Stunde noch gezögert, so sind nach menschlicher Aussicht die schönsten Hoffnungen ihres

Lebens zertrümmert, so ist der geliebte Jakob verstossen, der wilde, gottentfremdete Esau gesegnet und die ihr gewordene Gottesverheissung zu Schanden gemacht. Da gilt es nach menschlicher Berechnung einen raschen Entschluss und ebenso rasche Ausführung desselben, und Rebekka ist ganz die Frau dazu. Sie hat weder Zeit noch Lust mit ihrem Glauben und ihrer Liebe, mit ihren Hoffnungen und ihren Befürchtungen, mit ihrer Klugheit vorher in's Gericht zu gehen; der Augenblick drängt, ihr Plan ist fertig: Jakob soll und muss die dunkeln Augen seines Vaters benutzen, sich für Esau ausgeben und sich den ihm verweigerten Segen erschleichen. Jakob trägt Bedenken, darauf einzugehen, die That ist seinem furchtsamen und berechnenden Charakter zu kühn, zu gefährlich; wie leicht kann der Betrug an's Licht kommen, und Fluch statt Segen wird ihm zu Theil. Rebekka weiss Rath, den Fluch nimmt sie getrost auf sich, denn sie ist ja gewiss, dass sie Gottes Willen will, und die Gottwidrigkeit des Mittels schwindet ihr vor der Wichtigkeit des gottgemässen Zweckes[2]). In grösster Eile werden zwei Böcklein zubereitet zur Speise, wie Isaak sie gerne hat; Jakob wird mit den Kleidern Esau's angethan; und damit seine glatte Haut ihn nicht verrathe, bedeckt sie ihm Hals und Hände mit den Fellen der Böcklein. So trägt Jakob die Speise dem Vater zu. Jakob hat einen harten Stand, denn Mancherlei macht den Alten misstrauisch: die unerwartet schnelle Ausrichtung seines Auftrags, dazu eine Stimme wie Jakobs Stimme, — doch Jakobs Lügen, seine Dreistigkeit, die rauhen Hände, Esau's Kleider täuschen ihn, und dass er so leicht hin sein wohlbegründetes Misstrauen fahren lässt, das bewirkt ein Andrer, dessen Ehre auch mit auf dem Spiele stand. Isaak isst von dem angeblichen Wildpret und trinkt von dem Wein, den Jakob ihm bringt, küsset ihn[3]), und da er roch den Geruch seiner Kleider, segnete er ihn und sprach:

„Siehe der Duft meines Sohnes ist wie der Duft des Feldes, das Jehovah gesegnet!
Gott gebe dir vom Thau des Himmels und von der Fettigkeit der Erde,
Eine Fülle von Korn und Most!
Völker sollen dir dienen,
Und Nationen sich beugen vor dir!
Werde ein Gebieter über deine Brüder,
Und deiner Mutter Söhne sollen sich beugen vor dir!
Verflucht sind, die dir fluchen,
Und gesegnet, die dich segnen!“[4])

1. Eine der merkwürdigsten Verwicklungen des Lebens tritt uns hier entgegen, die uns auf das Lebendigste zeigt, wie eine höhere Hand die Fäden der Geschichte leitet, dass sie durch alle Sünde und allen Irrthum der Menschen nicht verwirrt werden können. Ein Jeder webt die Fäden, die er in der Hand hat, nach seiner Einsicht und Willkür, und zuletzt zeigen sich doch in dem vollendeten Gewebe die harmonisch-zusammenschliessenden Züge des von dem sinnigen Verstande des Meisters zuvorbedachten Bildes. — Unser Blick haftet zunächst an der **Bedeutung des Segens**, den Isaak auszusprechen sich gedrungen fühlt. Es ist ein eignes und geheimnissvolles Ding um den Segen und Fluch der Eltern. Jedem Worte des Segens oder des Fluches, in welches sich die ganze Macht und Fülle der segnenden oder fluchenden Psyche, als der Trägerin der Persönlichkeit und der Willenskraft, hineinversenkt, wohnt eine magische Gewalt bei (vgl. Lasaulx, über den Fluch bei Griechen und Römern, Würzburg 1843), — es ist die Magie der dem Menschen in der Schöpfung übertragenen, zwar seitdem durch die Sünde geschwächten und verdunkelten, aber nicht gänzlich verlornen Gottbildlichkeit; denn die Sprache ist das Scepter der Menschheit. Näher der schöpferischen Kraft, aus der diese Magie geflossen, steht der Segen oder Fluch der Eltern; denn wie in der Zeugung das Abbild der göttlichen Schöpferkraft, so stellt sich in der Erziehung und dem Regiment der Eltern das Abbild der göttlichen Lenker- und Richtermacht dar, und so lange die Welt steht, bewahrheitet sich das Wort eines alten Weisen; „Des Vaters Segen bauet den Kindern Häuser, aber der Mutter Fluch reisset sie nieder.“ Aus dem Bereiche der Natur in das Bereich der Gnade führt uns aber der Segen der Patriarchen in der erwählten Familie; vermöge des Bundesverhältnisses, das hier obwaltet, das hier Alles prägnirt, bestimmt und trägt, vereint sich mit der psychischen Macht des segnenden oder fluchenden Vaterwortes die pneumatische Macht des göttlichen Heilsrathschlusses. Die menschliche Freiheit eint sich hier mit der göttlichen Nothwendigkeit; dadurch wird die menschliche Willkür ausgeschlossen, aber die Macht des so geläuterten menschlichen Willens mit der Kraft göttlicher Allmacht angethan; dadurch erlangt Segen und Fluch den Charakter der Unwiderruflichkeit, der Unabänderlichkeit. Was Jehovah zu dem Propheten sprach (Jerem. 1, 9. 10), das gilt auch von den prophetischen Segens- und Fluchworten der Patriarchen: „Siehe, Ich lege meine Worte in deinen Mund. Siehe, Ich setze dich heute dieses Tages über Völker und Königreiche, dass du ausreissen, zerbrechen, verderben und verstören sollst, und bauen und pflanzen.“ — Abraham war berufen worden zum Stammvater des erwählten Volkes, und war als solcher mit der Fülle des Segens, der sich in diesem Volke entfalten sollte, von Gott selbst belehnt worden. Da nach § 49, 2 in den ersten Generationen sich das Gesetz der Ausscheidung so lange geltend machen musste, bis vermittelst der Zeugungsevolutionen der reine Kern der Erwählung gleichsam herausgeschält war, d. h. bis der Stammvater dargestellt war, dessen gesammte Nachkommenschaft ohne alle Ausscheidung zum Träger der Heilsanbahnung bestimmt war, so musste die Belehnung mit dem göttlichen Beruf und Segen, d. h. die Auswahl und Bestimmung zum Stammhalter des verheissenen Samens so lange, bis dies Ziel erreicht war, jedesmal ausdrücklich vom Vater auf den Sohn übertragen werden, damit ebenso sehr die Position des Einen (Erwählten) fest stehe als die Negation des Andern (Ausgeschiedenen). Da aber die ganze Entwicklung auf dem Bundesverhältnisse beruht, so muss diese Belehnung von beiden Bundesparten gleichmässig ausgehen, d. h. der jedesmalige Patriarch als derzeitiger Inhaber des Berufs muss ebenso sehr die Belehnung ratificiren wie Jehovah. Abraham hatte dies factisch gethan durch die Austreibung Ismaels (K. 21) und die ausschliessliche Uebertragung des ganzen Erbes auf

Isaak (K. 25, 5); eine verbale Belehnung Isaaks war demnach überflüssig. Dagegen wird die Belehnung Isaaks von Seiten Jehovah's ausdrücklich ausgesprochen (K. 26, 2—5). Da nun von Isaaks zwei Söhnen wiederum Einer ausgeschieden werden sollte, so musste auch hier die beiderseitige Belehnung stattfinden; von Seiten Isaaks geschah sie jetzt, von Seiten Jehovah's bald darauf (K. 28, 13—15). Wenn man meinen sollte, die erstre sei eine ungültige, weil Sinn und Gedanken Isaaks auf ein andres Object gerichtet war, so ist zu erwidern, dass Isaak nachträglich (K. 28, 3. 4) diesen Mangel ergänzt. Dann ist aber auch nicht zu übersehen, dass auch bei der ersten Ertheilung des Segens Isaak's innerste Geistesrichtung die rechte war, und dass der Strahl seiner Absicht, wenn er nicht erst durch das trübe Medium seiner fleischlichen Vorliebe, wo er gebrochen und von seinem rechten Ziele abgelenkt werden musste, hindurchgegangen wäre, Jakob würde getroffen haben. Diese ungesunde Ablenkung der Geistesrichtung Isaaks wurde nun paralysirt durch Jakobs Betrug, indem er sich dahin stellte, wo der abgelenkte Strahl hintraf. So wird Unrecht durch Unrecht gestraft und durch die Negation der Negation die Position dargestellt. Isaaks Freiheit geschah dadurch so wenig Gewalt, dass sie vielmehr erst dadurch von den Fesseln, in welchen sie gefangen lag, befreit wurde; denn seine fleischliche Gesinnung war ja im rechten Lichte betrachtet ebenso sehr seine eigne wie Jakobs Feindin. Indem diese Feindin umgangen wird, wird seine Willkür erst zur rechten, wahren Freiheit geheiligt und erhöht. Der dem Anscheine nach betrogene Isaak ist es in der That und Wahrheit nicht.

2. Ein genaueres Eingehen auf die **Charaktristik der bei diesem Handel Betheiligten** zeigt, dass alle Vier in Sünde und Irrthum dabei befangen sind, — aber um so leuchtender tritt darum auch die Festigkeit und Sicherheit des göttlichen Rathschlusses hervor; denn es geschieht dennoch, was Gott zuvorbedacht. Isaak fühlt sich zum Segnen aufgelegt und angetrieben, und das ist ein Zeugniss seines Glaubens und seines Standpunktes innerhalb des Bundes. Er muss segnen, aber er verirrt sich im Objecte. Seine fleischliche Vorliebe ist die gefärbte Brille, durch welche er die Verhältnisse ansieht, und sein Blick wird dadurch von dem rechten Objecte auf das falsche abgelenkt. Durch diese Brille gesehen erscheint ihm nämlich das Recht der Natur, das auf Esau's Seite ist, als das überwiegende. Nicht das göttliche Orakel, das schon vor der Geburt der Söhne den Ausschlag gegeben, nicht die rohe und profane Sinnesart Esau's, nicht der leichtfertige Verkauf seines Erstgeburtsrechtes, nicht der religiöse Indifferentismus, den er bei der Wahl seiner Weiber an den Tag gelegt, nicht all das Herzleid, das diese Weiber ihm verursachen, vermag in Isaak's Meinung das Recht der Geburt, weil er sein Herz mit in die Wagschale gelegt hat, aufzuheben, — dies Recht hat für ihn einen character indelebilis. So ist sein Glaube, der sich in dem Bedürfniss des Segens ausspricht, umlagert von fleischlicher Gesinnung; aber dennoch war er vorhanden und kam endlich durch Demüthigung des Fleisches zum Durchbruch und zum vollen Siege. — *Esau* hatte weder nach göttlichem noch nach menschlichem Rechte Anspruch auf die Belehnung mit dem patriarchalischen Segen. Das äussre Recht, das seine Geburt ihm dazu hätte geben können, war von vornherein aufgehoben durch den, der den Lauf der Natur regiert, ja Esau selbst hatte es durch den eidlichen Verkauf desselben aufgehoben. Ihn trifft somit der Vorwurf der Erbschleicherei in höherm Maasse als Jakob. Der Ausgang setzt auch ihn auf den rechten, ihm von Gott bestimmten Standpunkt. Er tobt und droht zwar, fügt sich aber bald in das Unabänderliche. *Rebekka* befand sich allerdings in einer schwierigen Lage. Sie weiss, dass Gott dem Kleineren den Segen bestimmt hat; dies Bewusstsein ist bisher ihre Hoffnung, ihre Freude, ihre Stütze gewesen, — und

jetzt soll es ihr entrissen werden. Da gilt es ihr, Alles aufzubieten, und kein Mittel zu scheuen, das zum Ziele zu führen verspricht. Sie ergreift das einzige, allerdings höchst prekäre Mittel, das sich ihr darbietet, und dass sie auf solch schwankenden Boden ihre Pläne baut, dass sie sich und Jakob solcher Gefahr aussetzt, dass sie kühn und zuversichtlich ein Wagstück unternimmt, wobei nach menschlicher Berechnung Zehn gegen Eins zu wetten war, dass es misslingen werde, — das ist ein Beweis ihres Glaubens, ihres Vertrauens auf Gottes Beistand, ihrer Zuversicht, dass Gott dennoch seine Verheissung nicht werde zu Schanden gehen lassen. Freilich hätte sie die Kraft des Glaubens gehabt, die dort auf Moriah das Messer gegen den einigen Sohn, an dem alle Verheissungen hingen, zücken konnte, ohne im Mindesten an der Verheissung und an dem Verheissenden irre zu werden, — hätte sie auf Gott gesehen statt auf ihre eigne Klugheit, Ihm, der die Sache angefangen, auch das Ende befohlen, statt zur Selbsthülfe zu greifen, so würde ein Wunder Gottes, wie dort auf Moriah, so auch hier in Isaak's Gemach die Gefahr beseitigt und die Verheissung aufrecht erhalten haben. Doch Rebekka's Art war es nicht, stillgläubig auf Hülfe von Aussen oder von Oben zu harren, so lange sie sich noch selbst helfen und rathen kann. Thut Gott nicht das Seine mit seiner Macht, so muss sie ihm mit ihrer Klugheit und Kraft zu Hülfe kommen: — und diese Verkehrtheit, dieser Unglaube hat seinen Grund darin, dass es ihr bei ihrem Durchsetzen nicht allein um Gottes Ehre, sondern nebenbei auch um ihre eigne Ehre, nicht allein um Erreichung des göttlichen Willens, sondern auch ihres eignen Willens zu thun ist. *Jakob's* Stellung war der der Rebekka ähnlich. Tuch bemekrt: „Wahrlich! es gehörte viel Dreistigkeit dazu, dieser sichtbaren Angst des Vaters gegenüber auf die Frage: Bist du denn wirklich mein Sohn Esau? antworten zu können: Ich bin es," und Luther gebraucht bei Vs. 20. 21 den Ausdruck: Ich wäre vor Schrecken davon gelaufen und hätte die Schüssel fallen lassen." Was gab denn aber dem ängstlichen, furchtsamen Jakob, dem die ganze Grösse der Gefahr, in die er sich begab, die ganze Unwahrscheinlichkeit des Gelingens nach menschlicher Berechnung lebhaft vor Augen stand (Vs. 11. 12), was gab ihm die Kraft, unter dem scharfen Examen des misstrauischen Alten sich nicht durch ängstliches, unsichres Benehmen zu verrathen? Doch nur der Kern des Glaubens an die göttliche Verheissung, die nicht zu Schanden werden könne. Aber auch ihm fehlte die Kraft des vollen Glaubens, die unbedingte Zuversicht des Vertrauens; auch er meinte, dem lieben Gott nachhelfen zu müssen, damit Gottes Rathschluss nicht zu Nichte gehe; und auch bei ihm hatte dies seinen Grund darin, dass er noch nicht Gottes Ehre einzig und allein zu suchen gelernt hatte. — Die Urkunde richtet auch hier nicht mit Worten, weder tadelnd noch lobend. Aber die Nemesis der Geschichte richtet über alle vier Betheiligte. Für Isaak und Esau liegt die Nemesis schon in dieser Geschichte selbst, für Rebekka und Jakob aber in ihren nächsten Folgen. Rebekka hat es grade dem Gelingen ihres Planes zuzuschreiben, dass sie ihren Liebling arm und hülflos bei Nacht und Nebel muss fliehen lassen, — um ihn nie wieder zu sehen. Dem Jakob wird sein Betrug mit gleicher Münze vergolten (§ 76), und viel Noth und Kummer, Angst, Mühe und Entbehrung folgt für ihn aus jener ungöttlichen List.

3. Blicken wir nun auf die **Vorbereitungen des Segens,** so fragt sich zunächst, welch ein Interesse den Isaak veranlasste, vor der Segensertheilung ein **Essen** zu fordern, wie er es gerne hatte. Die Hinweisung auf Isaak's Neigung zum Wohlleben, zur Leckerhaftigkeit (K. 25, 28) genügt nicht, — das Essen muss nothwendig zu dem Segnen wesentlich in Beziehung stehen. Dies würde der Fall sein, wenn wir das Mahl als ein Bundesmahl ansehen könnten und so in der bekannten symbolischen Bedeutung

des Mahles (Bähr Symbolik des mos. Kult. II, 373; mein Mosaisches Opfer S. 103 f.) als einer Darstellung der fröhlichen Gemeinschaft die symbolische Unterlage des Segnens erblicken könnten, — dazu wäre aber unumgänglich nöthig gewesen, dass beide, der Segnende und der Zusegnende, gegessen hätten, während der Bericht nur dahin lautet, dass Isaak allein gegessen und getrunken habe (Vs. 25). Es scheint demnach nichts Andres übrig zu bleiben, als mit Hinweisung auf analoge Verhältnisse, bei denen kein Zweifel obwaltet, anzunehmen, Isaak habe sich durch den Genuss der köstlichen Speise und das Trinken des Weines seine Lebensgeister aufregen und sich zum Segnen prädisponiren wollen; auf ähnliche Weise wie Elisa sich durch Musik zur prophetischen Begeistrung disponiren und aufregen lässt 2 Kön. 3, 15; vgl. 1 Sam. 10, 5. 10; 16, 15—23. Dies erscheint um so annehmbarer, als auch die geforderte Gabe an sich, noch abgesehen von ihrem Genusse, eine Liebesgabe war, ein Ausdruck der Anhänglichkeit des Sohnes an den Vater, wie der Segen ein Ausdruck der Zärtlichkeit des Vaters für den Sohn war; als dadurch das Verhältniss der Reciprocität, welches im Wesen der Liebe begründet ist, dargestellt wird: der Sohn giebt dem Vater, was er geben kann, was dem Vater lieb und angenehm ist, damit der Vater dadurch um so mehr sich angetrieben fühle, dem Sohne zu geben, was er zu geben hat, was dem Sohne angenehm ist.

Um die Entdeckung des Betruges möglichst zu hintertreiben, bekleidet Rebekka ihren Liebling mit **Esau's Kleidern.** Die ältern Ausleger sahen in diesen Kleidern gewöhnlich auszeichnende priesterliche Kleider, da Esau als Erstgeborner das Priesterthum in Isaak's Familie verwaltet habe (Gen. 49, 3). Indessen enthält der Bericht nicht die mindeste Andeutung, die auch nur von ferne zu dieser Annahme berechtigen könnte. Auffallend ist, dass diese Veranstaltung nicht, woran man zunächst denken könnte, auf des blinden Isaak's Gesicht, sondern, wie es scheint, einzig und allein auf seinen Geruch berechnet war. (Vs. 27: Er roch den Geruch seiner Kleider). Michaelis Anm. f. Ungel. II, 127 zieht die Sitte der Araber herbei, ihre Kleider zu parfümiren; aber wenn auch diese Sitte in Ps. 45, 9 und Cant. 4, 11 Anknüpfungspunkte hat, so wird doch die Anwendung derselben auf unsern Fall durch Vs. 27 ausgeschlossen, und wir können mit Tuch nur an den würzhaften Duft des kräuter-, blumen- und saatenreichen Feldes denken, der sich den Kleidern Esau's, der ja ein Mann des Feldes (K. 25, 27) war, mitgetheilt habe; eine Annahme, die bei dem überaus gewürz- und duftreichen Charakter des Landes durchaus nichts Abstruses in sich schliesst. — Auch die Zweckmässigkeit des Ueberzuges der Hände und des Halses Jakob's mit den **Fellen** der geschlachteten Böcklein leuchtet ein, sobald man nur unsre Ziegen aus dem Spiele lässt. „Es ist die morgenländische Kämelziege gemeint, deren schwarzes seidenartiges Haar auch von Römern zu künstlichem Ersatz des Menschenhaares verwendet wurde, Martial XII, 46.“ Tuch

Völlig verfehlt ist es aber, wenn Tuch meint: „Den *Kuss* Vs. 26 verlangte Isaak wohl, um auch durch den Geruch den nach der Heerde riechenden Hirten vom Jäger zu unterscheiden, welcher Letztere nach dem Felde duftete.“ Alles Bedenken und alles Misstrauen Isaak's ist schon geschwunden, seit er Vs. 25 das ihm dargebrachte Mahl genossen. Der Kuss ist vielmehr die natürliche Aeusserung der väterlichen Liebe, welche durch den Genuss des köstlichen Mahles aufgeregt worden ist, die ἀκμή seiner nun überfliessenden Erregung, der Uebergang zum Segensakte.

4. Merkwürdig und charaktristisch ist der Unterschied, welcher sich aus der Vergleichung dieses **Segens Isaak's** *über Jakob* mit dem Segen Jehovah's über Abraham und Isaak ergiebt. Von den drei Beziehungen des Verheissungssegens (§ 71,) finden sich hier nur die beiden ersten, nämlich der Besitz des Verheissungslandes

und der politischen Macht; zum dritten Moment, der Heilsvermittlung für die Völker, findet sich nur ein schwacher Ansatz in den Worten: „Gesegnet sind, die dich segnen," — dieselben Worte, die bei der ersten Ertheilung des Segens an Abraham (K. 12, 3) den Uebergang zu jener höchsten Staffel des Verheissungssegens bilden. Es scheint demnach, als ob Isaak sich noch nicht recht in jene rein geistige Höhe der Verheissung hineingedacht und hineingelebt und sich darum mehr an die andre concretere, materiellere Seite derselben gehalten habe, oder vielmehr, dass in seiner Anschauung Beides noch in unvermittelter Identität beschlossen gewesen sei. Obschon Isaak's Segen ein prophetischer ist, so ist er doch an die Stufe der Erkenntniss und des religiösen Bewusstseins, auf der er für seine Person steht, gebunden. In Isaak's Seele war das Treibende und Bewegende das zukünftige Verhältniss der beiden Brüder zu einander; dies giebt seinem Segen auch die eigenthümliche Form und bedingt den Inhalt und die Begrenzung desselben.

§ 73. (Gen. 27, 30—40). — Kaum hatte Jakob den Segen davongetragen, so kommt auch Esau mit dem zubereiteten Wildpret. Da entsetzte sich Isaak über die Maasse sehr. Nicht aber empört sich sein Herz über Jakob's hinterlistigen Betrug, nicht wandelt er den erschlichenen Segen in Fluch; er spricht vielmehr: „Ich habe ihn gesegnet, er wird auch gesegnet bleiben." Das Dunkel, welches sein innres Auge umlagert hatte, zerstreut sich jetzt; statt die Schuld in Jakob zu suchen, fängt er jetzt an, sie in sich zu suchen; er erkennt den Finger Gottes, der seinen Irrthum und seine Sünde unschädlich gemacht hat, sieht, dass er nicht aus eignem Willen, sondern im Auftrage und nach dem Willen Gottes, ohne es zu wissen, gesegnet hat. Jetzt auch erst scheint Esau eine Ahnung von der Grösse des Heils, das er schnöde verachtet hatte, zu bekommen. Er wird gar ordentlich sentimental, weint und spricht: „Hast du denn nur einen Segen, mein Vater? Segne mich auch, mein Vater!" Da schwingt sich Isaak's Seele nochmals in die Höhen der prophetischen Anschauung und spricht:

„Siehe sonder Fettigkeit der Erde ist dein Wohnsitz,
Und sonder Thau des Himmels von oben[1]).
Aber deines Schwertes sollst du dich nähren und deinem Bruder dienen;
Doch geschehen wird es, wie du schüttelst, wirst du brechen sein Joch von deinem Halse[2]).

1. Die Uebersetzung des מִן in der **prophetischen Rede Isaak's über Esau** (מִשְּׁמַנֵּי הָאָרֶץ und מִטַּל הַשָּׁמַיִם) durch sonder oder ferne von ist durch die Grammatik ebenso legitimirt (vgl. Ewald ausf. Lehrb. § 217, b. S. 408), als durch den Zusammenhang gefordert. Denn Vs. 37 klagt ja Isaak, dass er weder Korn noch Most mehr zu vergeben habe, und wenn in den prophetischen Worten selbst alles Gewicht darauf liegt, dass Esau sich durch sein Schwert nähren solle, so wird dadurch

nicht minder die von uns gebilligte Uebersetzung gefordert. Luther's bekannte Uebersetzung, die das מִן ebenso fasst wie Vs. 28, so dass der Sinn wäre: „Vom Fett der Erde und dem Thau des Himmels soll deiner Wohnung zu Theil werden," hat also, obwohl sie auch noch von neuern Auslegern vertheidigt wird, den Zusammenhang ganz entschieden gegen sich, und möchte auch mit der Grammatik nicht verträglich sein, weil in diesem Falle nothwendig ein לְ vor dem מוֹשָׁבֶךָ stehen müsste (wie Vs. 28). Grade darin aber, dass zur Bezeichnung der entgegengesetzten Sache möglichst dieselben Ausdrücke gewählt sind (wie ein ganz analoger Fall auch bei K. 40, 13 vgl. mit Vs. 19 sich findet) liegt die Pointe des Segens. Wenn gegen unsre Auffassung bemerkt wird: dass dann die Worte vielmehr als ein Fluch, denn als ein Segen bezeichnet werden müssten, so hat dies allerdings z. Th. seine Richtigkeit; die Urkunde selbst bezeichnet sie aber auch nirgends als einen Segen, und wenn sie es thäte, so würde auch das noch nichts verschlagen, denn in der Verheissung, dass Esau sich seines Schwertes nähren werde, und dass es ihm trotz seiner Dienstbarkeit dennoch dereinst gelingen solle, des Bruders Joch vom Halse zu reissen, geht der Fluch in einen, wenn auch kümmerlichen Segen über. Wenn aber v. Gerlach behauptet, dass unsre Uebersetzung „gegen Sprache, Geschichte und Erdkunde" wäre, so ist das erstgenannte Moment aus der Luft gegriffen, und den beiden andern eine Bedeutung zugelegt, die ihnen nicht zukommt. Wahr mag es zwar sein, was Burkhardt II, 702 vom Gebirge Seir sagt: „Die Absätze der Berge sind mit Kornfeldern und Obstgärten bedeckt," und was Robinson III, 103 bemerkt: „Die Berge im Osten erfreuen sich einer Fülle von Regen und sind mit Büschen von Kräutern und gelegentlich mit Bäumen bedeckt. Die östlichen und höheren Gegenden sind zum Theil bebaut und bringen gute Ernten hervor." Aber wahr kann es daneben auch sein, dass, wie Seetzen (Rosenmüller Alterthk. II, 1 S. 126) ebenfalls aus eigner Anschauung das Land beschreibt, es „das ödeste und unfruchtbarste Gebirge vielleicht in der Welt" sei, da auch Robinson ausdrücklich angiebt, dass die westlichen Berge „gänzlich wüste und unfruchtbar" seien; — um so mehr muss aber grade dieser Charakter bei dem Totaleindruck des Landes hervortretend sein, da Maleachi (K. 1, 3) im Namen Jehovah's sagen kann: „Esau hasste ich und machte seine Berge zur Oede und sein Erbe für Schakale der Wüste." — Isaak ist unter den obwaltenden Umständen in seiner prophetischen Erregung nur disponirt, die Schattenseite des Landes Esau's zu schauen, womit nicht ausgeschlossen ist, dass das Land auch bessere und fruchtbarere Partien haben könne. Grade in dieser Einseitigkeit und in dieser theilweisen Incongruenz des Segens mit der Erfüllung liegt ein Moment für dessen Authentie und Ursprünglichkeit.

Dem Voranstehenden gemäss werden wir uns auch Delitzsch's neue Deutung nicht aneignen, welcher das מ in מִשְׁמַנֵּי nicht als Präposition, sondern als Nominalbildungsbuchstabe fasst, und übersetzt: „Siehe Fettigkeit der Erde wird dein Wohnsitz sein, und vom Thau des Himmels von oben wirst du leben." Gegen diese Deutung spricht nicht nur alles schon oben Bemerkte, sondern auch dies, dass ein solches Wort nicht nachweisbar ist, und dass der Parallelismus zwischen dem משמני und dem מִטַּל fordert, dass מ dort wie hier als Präposition zu fassen.

2. Mit Recht sagt Delitzsch, dass der Segen Esau's gegen den Segen Jakobs gehalten zwar nur wie ein ermässigter Fluch klinge, dass er aber dennoch zugleich auch in den Segen Jakobs eine Trübung bringe, durch welche die Unlauterkeit des Mittels, welches ihm den Segen verschafft hat, sich bestrafe. Denn ein endloses und nicht erfolgloses, zuletzt aber doch vergebliches Reagiren Esau's gegen den Segen Jakobs stelle

Isaak in Aussicht. Und in der That zeigt sich uns das geschichtliche Verhältniss Edoms zu Israel als ein unaufhörlicher Wechsel von Unterwerfung, Empörung und Wiederunterwerfung.

§ 74. (Gen. 27, 41—28, 10). — Esau droht in seinem Zorne, Jakob zu ermorden. Die wachsame Rebekka erhält Kunde davon, und da sie ihren Sohn hinlänglich kennt, um zu wissen, dass seine aufbrausende Heftigkeit nur für den Augenblick zu fürchten ist, treibt sie Jakob zur eiligen Flucht nach Mesopotamien zu ihrem Bruder Laban, mit dem Versprechen, ihm Kunde zu geben, sobald Esau's Zorn sich gelegt habe. Mit kluger Schonung verheimlicht sie dem Isaak diesen nächsten Grund der intendirten Reise Jakobs, und legt dagegen hier alles Gewicht auf einen andern Zweck der Reise, der ihr nicht minder am Herzen lag, nämlich, dass Jakob sich ein Weib nähme von den Töchtern Laban's [1]). Das Herzeleid, das Esau's kanaanitische Weiber ihm gemacht, liegt Isaak noch zu lebendig vor Augen, als dass er zu dieser Absicht nicht von Herzen Ja und Amen hätte sagen sollen; zumal jetzt, da er sein mehrfaches Unrecht gegen Jakob erkannt hat und in ihm den Stammhalter der Verheissungslinie anerkennt. Wie früher unbewusst in prophetischer Erregung, so belehnt er jetzt in bewusster und nüchterner Ueberlegung den früher vernachlässigten Sohn mit dem Segen Abraham's und entlässt ihn mit der Verpflichtung kein Weib von den Töchtern Kanaan's zu nehmen. Als Esau dies erfährt, nimmt er, um seines Vaters Missfallen an seinen kanaanitischen Weibern zu beschwichtigen, zu denselben noch eine Tochter Ismael's zum Weibe [2]), — ein neues Zeugniss seiner bornirten Gutmüthigkeit und Nachgiebigkeit, die aber durch ihr täppisches Fehlgreifen in der Wahl der Mittel verräth, wie sehr sie aller Ahnung und Einsicht in die religiöse Stellung der Familie, der er nur durch die äussre Geburt, nicht durch innern Beruf angehört [3]), entbehrt.

1. Aus der Combination der Stellen Gen. 47, 9; 45, 6; 41, 46 u. 30, 22—25 ergiebt sich, dass Jakob bei seiner Flucht nach Mesopotamien **77 Jahre alt** war. Dass Jakob so lange unverheirathet blieb, muss — auch wenn damals ein spätres Heirathen in Sitte und Natur begründet gewesen sein sollte (Esau heirathete zuerst im 40. Jahre Gen. 26, 34) — in hohem Grade auffallend erscheinen. Indessen bietet die Geschichte mehrere Data, die uns diese Verzögrung erklärlich machen. Abraham's Beispiel (Gen. 24, 1 ff.) zeigt uns, dass die Verheirathung der Söhne der Sorge des Vaters oblag — eine Sitte, der freilich Esau's ungeweihte Gesinnung sich entzogen haben mochte —; — Isaak's Gleichgültigkeit gegen Jakob liess ihn aber diese Pflicht versäumen, und auch Rebekka's Einfluss war wohl, bei dem Zerwürfniss der beiden Gatten, nicht im Stande, den Isaak zu einer ihren Wünschen entsprechenden Bestimmung zu veranlassen. Jakob aber, bei dem es gewiss von vorne herein feststand, keine Kanaaniterin zum Weibe zu nehmen, blieb nichts andres übrig, als sich in Geduld und Erge-

benheit zu fassen, was ihm um so leichter werden konnte, da bei der Zärtlichkeit der Mutterliebe das Bedürfniss nach der Liebe einer Gattin weniger dringend sein mochte. (Ein ähnliches Verhältniss hatte bei Isaak und Sarah stattgefunden.) — Wenn die Kritik an dem doppelten Motive der Reise Jakob's Anstoss nimmt und sich dadurch berechtigt glaubt, auf eine Zweiheit der Verfasser zu schliessen, deren einer (die Grundschrift) „nichts von der Entzweiung der beiden Brüder wisse, sondern Jakob's Reise nach Mesopotamien aus andern Gründen ableite," so haben wir an einem andern Orte (vgl. meine Schrift: Die Einheit der Genesis S. 151 ff.) dieser widerspruchssüchtigen Kritik durch hinlängliche Belege dargethan, dass die „Grundschrift" nicht minder wie der „Ergänzer" die Reise Jakob's als eine bedrängnissvolle Flucht ansieht.

2. Ueber die vielbesprochenen „Widersprüche" in den **Namen der Weiber Esau's** in Gen. 36, 2 einerseits und K. 26, 34 und 28, 9 andrerseits vgl. besonders Ranke's Untersuchungen I, 245 ff. und Hengtenberg's Beitr. III, 273 ff. Namentlich des Letztern scharfsinnige Erörtrungen und glückliche Combinationen scheinen uns die wesentlichste Schwierigkeit erledigt zu haben. Wenn Tuch S. 429 meint: „An eine Vereinigung der widersprechenden Angabe durch Deutung sei gar nicht zu denken," so muss dies Urtheil um so voreiliger erscheinen, da er selbst und mit ihm Stähelin l. c. sich genöthigt sieht, die beiden widerspruchsvollen Partien aus ein und derselben Quelle (aus der „Grundschrift") abzuleiten. Die Lage der Sache ist folgende. Nach K. 36, 2. 3 hatte Esau drei Weiber:

1) Ada, die Tochter Elon's des Chittiters.
2) Oholibamah, die Tochter Anah's, die Tochter (= Enkelin?) Zibeon's des Chivviter's (Choriter's?)
3) Basmat, die Tochter Ismael's, die Schwester Nebajot's.

Nach K. 26, 34 und 28, 9 hatte er ebenfalls drei Weiber:

1) Judit, die Tochter des Beeri, des Chittiters,
2) Basmat, die Tochter Elon's, des Chittiters,
3) Machalat, die Tochter Ismael's, die Schwester Nebajot's.

Mit Ausnahme der Oholibamah, die einmal als die Tochter Anah's und dann als die Tochter des Beeri aufgeführt ist, sind die Namen der Väter identisch. Ranke l. c. und Welte (in Herbst's Einleitung II, 66) wollen diese Schwierigkeit durch die Annahme, Anah sei der Mutter-, Beeri der Vater-Name lösen, und beziehen dann die Apposition בַּת־צִבְעוֹן (in 36, 2) auf Anah, nicht auf Oholibamah. Dagegen spricht aber schon der Umstand, dass der Name der Mutter sonst nie ohne besondern Grund statt des des Vaters in den Genealogien sich findet, ferner die Vergleichung mit 36, 24 und endlich die Analogie in Vs. 3, wo das אֲחוֹת נְבָיוֹת nothwendig Apposition zu Basmat sein muss, da doch unmöglich Ismael die Schwester Nebajot's sein kann. Wir sind also genöthigt, בת in dem auch sonst gebräuchlichen Sinne = Enkelin zu nehmen. Durch eine überaus glückliche Combination hat aber Hengstenberg es mehr als wahrscheinlich gemacht, dass Anah und Beeri zwei Namen ein und derselben Person seien. K. 36, 24 kommt nämlich in der Genealogie der Choriter, die vor Esau das Gebirge Seir besassen, ein Anah vor mit dem Zusatz: „Dies ist der *Anah*, welcher in der Wüste die warmen Quellen fand", (wahrsch. die warmen Bäder von Kallirrhoe, — vgl. Friedreich zur Bibel I, 44 f. Luther übers. fälschlich: „der in der Wüste die Maulpferde erfand"), „da er seines Vaters *Zibeon* Esel weidete." Schon die Identität des Vaternamens führt auf die Identität der Person Anah's mit Beeri, und eben so sehr der Name Beeri = Brunnenmann, der deutlich auf jenes denkwürdige Ereigniss in der Wüste, dem der Mann

diesen Namen verdankte, hinweist. „In der Geschichtserzählung, sagt nun Hengstb., finden wir denjenigen Namen, mit dem der Mann seit jenem wichtigsten Ereigniss seines Lebens, das fortan in gewissem Sinne seine Wesenheit bildete, — wer ihn sah, dachte sogleich an die warmen Quellen, — unter seinen Volksgenossen gewöhnlich genannt wurde, dagegen in der Genealogie K. 36 erscheint sein Eigenname Anah, der in genealogischer Hinsicht nie durch einen Beinamen verdrängt werden konnte.“ Die Schwierigkeit, dass Anah nach 36, 2 ein Chivviter, nach 36, 20 ein Choriter und nach 26, 34 ein Chittiter ist, vermag jenes schlagende Zusammentreffen nicht an Beweiskraft zu schwächen, denn der Name der Chittiter erscheint häufig sensu latiori = Kanaaniter im Allgemeinen, und die Differenz zwischen 36, 2 und Vs. 20. kann unbedenklich mit J. D. Michaelis und Bertheau (Zwei Abhandlungen zur Gesch. d. Isr. S. 150) durch die leichte Aendrung des חוי (Vs. 2) in חרי gehoben werden, wozu man durch die Gleichheit der Namen Anah und Zibeon in den beiden Stellen desselben Kapitels berechtigt, ja gedrungen wird. — Da nun alles Andre übereinstimmt, so muss die Meinung, dass in K. 36 andre Weiber gemeint seien, als völlig unstatthaft anerkannt werden, und die Verschiedenheit der Namen dieser Weiber, aus der grossen Flüssigkeit besonders der Frauennamen im Orient (vgl. Rosenmüller alt. u. neues Morgenl. I, 63 und Jahn Arch. II, 281) erklärt werden. Wahrscheinlich fand die Namensändrung bei der Heirath statt. Mit Recht machte Hengstb. noch darauf aufmerksam, dass alle Weiber Ismaels im K. 36 andre Namen haben, indem dies weit weniger die Ursache der Verschiedenheit in der Unsicherheit der Tradition suchen lasse, als wenn nur zwei oder eine. Es führe darauf hin, dass alle drei bei ihrer Verheirathung, wodurch sie zugleich aus ihrem Geschlechte ausgeschieden wurden, neue Namen erhielten.

3. Esau ist hiermit eben so sehr durch eigne Wahl aus dem Verbande der Bundesgeschichte ausgeschieden, als er durch die Entwicklung der Geschichte selbst hinausgedrängt ist. Seine Gemeinschaft mit der erwählten Familie war von jeher nur eine äusserliche. Den höhern Interessen, dem Berufe und der Bestimmung derselben, ist er von jeher fremd gewesen und fremd geblieben. Er ist seine eignen Wege gegangen, auch so lange er noch im Vaterhause und mit der äussern, natürlichen Berechtigung zum dereinstigen Familienprincipate angethan war. Die gänzliche Ausscheidung aus der erwählten Familie ist nur die Vollendung seiner bisherigen Richtung. Mit dieser Vollendung ist er wie Loth und Ismael dem Heidenthum wesentlich anheimgefallen. — Schon von hieraus, noch ehe wir die Entfaltung und Bewährung des Lebens Jakobs überblickt haben, lässt sich die Erwählung Jakob's und die Verwerfung Esau's vollständig begreifen. Treffend hat dies Hengstenberg (Beitr. III, 538 f.) dargethan: „Wer die Fähigkeit zur tiefern Auffassung besitzt, dem wird gewiss nie der Gedanke kommen, dass Esau sich besser zum Träger der göttlichen Offenbarungen geeignet habe als Jakob. Esau ist der Repräsentant der natürlichen Gutmüthigkeit und Biederkeit, verbunden mit Rohheit und Unempfänglichkeit für das Höhere. Er ist ein Mensch ohne Ahnung und ohne Sehnsucht, der im Sichtbaren sein Genüge findet, kurz ein βέβηλος Hebr. 12, 16. Solche Naturen, auch wenn die Gnade ihr Herz erweicht, was bei Esau nicht geschah, sind nicht geeignet an die Spitze einer religiösen Entwicklung gestellt zu werden. Dazu gehört nicht bloss der Glaube, zu dem jedes Individuum gelangen kann, sondern auch der Glaube als χάρισμα, der ein natürliches Substrat voraussetzt, dass sich bei solchen Charakteren nicht findet. Jakob's Natürlichkeit ist viel complicirter als die Esau's. Er hat weit mehr Falten und Kammern in seinem Herzen, ihm selbst und Andern schwer zu durchschauen, während man einen Mann wie Esau in einer Stunde ziemlich kennen ler-

nen kann. Er ist sanft und weich, empfindsam, empfänglich für jede Berührung mit der höhern Welt, voll Anlage, die Himmel offen und die Engel Gottes herabsteigen und hinaufsteigen zu sehen, aber dabei wie alle Charaktere mit vorherrschender Phantasie, grosser Selbsttäuschung, starker Versuchung zur Unlauterkeit unterworfen, geneigt zur List und Verschlagenheit und der Offenheit entbehrend. Diesen Mann nahm Gott in seine Schule, um ihn von dem vielen Schatten zu befreien, der immer da ist, wo vieles Licht, und zwar in die Schule, in der allein etwas gründlich gelernt wird, und in dieser Schule wurde Jakob Israel, während der gar nicht schulfähige Esau Esau blieb."

4. Auch **Isaak**, obwohl er noch 43 Jahre lebt, tritt hier vom Schauplatz der Bundesgeschichte ab, indem Jakob als Stammhalter der Verheissung den Faden der weitern Entwicklung aufnimmt. Die Urkunde erwähnt seiner nur noch, als er 180 J. alt und lebenssatt zu seinen Vätern versammelt, und von Esau und Jakob, die er noch als versöhnte Brüder an seinem Sterbebette einträchtig beisammen sehen durfte, in der Höhle Machpelah begraben wird. Als Jakob von ihm schied, wohnte er zu Berseba; zur Uebersiedelung nach Mamre, wo er starb (35, 27—29), vermochte ihn wohl der Wunsch, dem väterlichen Erbbegräbniss näher zu sein. — Rebekka, die mit solcher Zuversicht dem Jakob beim Scheiden versprochen hatte, ihm nachzuschicken, sobald Esau's Zorn sich gelegt habe, starb wahrscheinlich bald nach der Trennung von ihrem Liebling; wenigstens blieb die versprochene Botschaft aus, und bei Jakob's Rückkehr wird ihrer gar nicht erwähnt.

Dritter Cyclus der Familiengeschichten.

Jakob.

Jakob's Flucht nach Mesopotamien.

§ 75. (Gen. 28, 11 ff.). — In der Nähe von Lus (§ 51, 6) übernachtet Jakob auf freiem Felde. Durch drohende Todesgefahr aus den Armen der zärtlichen Mutter gerissen, abgetrennt von dem Vaterhause, an dem die Verheissung haftet, arm und verlassen, mit ungewisser Aussicht in die Zukunft, legt er sein gewiss sorgenvolles Haupt zur Ruhe. Da sieht er im Traume[1]) eine Leiter, die bis zum Himmel reichte, die Engel Gottes stiegen daran auf und nieder, und Jehovah selbst stand oben darauf[2]). Als der Gott Abraham's und Isaak's offenbart Er sich ihm, belehnt als solcher ihn mit dem dreifachen Bundessegen und verheisst, ihn zu behüten auf allen seinen Wegen und zurückzubringen in das Land, das er jetzt verlassen muss. Die Schauer der Gottesnähe durchbeben noch beim Erwachen seine Seele. „Wie hehr ist diese Stätte!" ruft er aus. „Hier ist nichts anders, denn Gottes Haus, hier ist die Pforte des

Himmels!“ Den Stein, auf dem sein Haupt geruht, salbt er mit Oel, richtet ihn auf zu einem Denkmal[3]), hiess die Stätte Betel, und verpflichtet sich durch ein Gelübde, bei seiner Rückkehr den Stein zum Gotteshaus und dadurch auch seinerseits den Namen, mit welchem er die Stätte benannt, zur Wahrheit zu machen[4]).

1. Der Traum Jakobs ist kein natürlicher, sondern ein prophetischer; er ist ein Träger göttlicher Offenbarung und Verheissung. Aber seine natürliche Basis hat er in dem dermaligen Seelenzustande Jakobs. Vergegenwärtigen wir uns die Gefühle, unter welchen er in solcher Lage sein Haupt zur Ruhe legen mochte, so tritt der Traum in erhöhter Bedeutsamkeit hervor. Die Gedanken, die sich unter einander verklagen und entschuldigen, mussten in dieser ungewohnten Einsamkeit und Verlassenheit, in dieser Stunde der hereinbrechenden Nacht, die ohnehin zur Einkehr in die Tiefen der Seele auffordert, mit unabweisbarer Macht auf ihn einstürmen. Der Druck der Gegenwart liegt auf ihm als ein Fluch, den er selbst sich zugezogen, und noch ist durch keinen Lichtblick göttlicher Verheissung das Dunkel der Zukunft, die vor ihm liegt, erhellt. Den Segen des Vaters hat er zwar erlangt, aber nur durch List und Betrug, und noch fehlt die göttliche Sanction desselben. Schuldbewusstsein, Gewissensbisse, Zweifel, Sorgen und Bedenken mancherlei Art mochten das Gefühl der Verlassenheit noch steigern. Er bedarf göttlicher Tröstung und Stärkung, wenn er nicht gar verzagen soll. Und diese wird ihm jetzt zu Theil: das Traumgesicht, das, als er die Augen geschlossen, vor seine Seele tritt, ist eine göttliche Antwort auf die sorgenvollen Gedanken, mit denen er eingeschlafen ist.

2. Die **Bedeutung dieses Traumgesichtes** springt in die Augen. Es stellt im Symbole verkörpert dar, was die Gottesverheissungen (Vs. 13—15), deren Unterlage es ist, in Worten verkündigen. Eine Brücke ist aufgeschlagen zwischen Himmel und Erde. Unten liegt ein Menschenkind, arm, hülflos und verlassen, — ein Repräsentant der menschlichen Natur in ihrer Ohnmacht und Hülfslosigkeit. Aber in emsiger Geschäftigkeit steigen die Engel Gottes herab, um Hülfe zu bringen und steigen wieder hinauf, um immer neue Hülfe zu holen. Oben auf der Leiter steht Jehovah selbst und verknüpft durch die Verheissung: „Dich will Ich segnen, und in dir (und deinem Samen) sollen gesegnet werden alle Geschlechter auf Erden,“ — Anfang und Ende der Entwicklung, die das verlassene und hülfslose Menschenkind zum Segensspender und Heilsvermittler für die ganze Welt machen soll. Grade so verknüpft die Leiter den Himmel mit der Erde, Jakob zu ihren Füssen mit Jehovah auf ihrer obersten Sprosse. Die Leiter, die Himmel und Erde verbindet, ist das Bild der Verheissung, die nicht minder den Himmel an die Erde knüpft, die die Kräfte des Himmels herabzieht auf ihren menschlichen Träger, ja die Jehovah selbst vom Himmel herabnöthigt, um durch Bund und gemeinsame Wirksamkeit mit dem Träger der Verheissung das Ziel zu ermöglichen, dass in ihm gesegnet werden sollen alle Völker der Erde. Wir wissen eventuell aus der Erfüllung, (was für Jakob noch potentiell und unentfaltet in der damaligen Form der Verheissung verschlossen war) dass dies Ziel erreicht werden sollte durch die Versenkung der persönlichen Gottesfülle in die hülfslose und ohnmächtige Menschennatur durch die Menschwerdung Gottes in Christo, und darum hat Baumgarten (Comm. I, 1. S. 263) Recht, wenn er meint, nicht die Leiter könne zunächst mit Christo zusammengestellt werden, sondern Jakob, um dessenwillen die Leiter Himmel

und Erde verbindet; aber ebenso sehr haben auch Luther und Calvin Recht, wenn sie bei der Leiter an Joh. 1, 52 denken und in ihr das Bild von dem Geheimniss der Menschwerdung Gottes erblicken. Denn die Leiter, die zunächst allerdings die Verheissung, welche die Gotteskräfte und zuletzt Gott selbst vom Himmel auf die Erde herabzieht, darstellt, ist damit auch zugleich ein Bild der Art und Weise, wie Gott successiv vom Himmel herabsteigt und Mensch wird. So haben wir also in dem Traumgesichte Jakobs nach seiner objectiven Bedeutung ein simultanes Bild der Geschichte des alten Bundes. Wie Jakob jetzt eben im Anfang seiner selbständigen Bundesentwicklung sich befindet, so erscheint auch Jehovah, auf der obersten Sprosse der Leiter stehend, im Anfange seines Herabsteigens, und da das Ende der Leiter bei Jakob mündet, so ist es klar, dass Er zu Jakob (dem Stammvater und Repräsentanten des erwählten Volkes) herabsteigt. Die ganze Geschichte des alten Bundes ist aber nichts Andres als von der einen Seite ein successives Herabsteigen Gottes zur Menschwerdung in Jakob's Samen, und von der andern Seite ein successives Heranwachsen Jakobs und seines Samens zur Befähigung, die persönliche Fülle der göttlichen Natur in sich aufzunehmen. —

3. Betel, בֵּית־אֵל (Gotteshaus) nannte Jakob zunächst (Vs. 19) den Ort (הַמָּקוֹם) der Erscheinung; die Stadt (הָעִיר), in deren Nähe die Erscheinung statt fand, hiess damals Lus, לוּז, vgl. § 51, 6. Seine Nachkommen trugen jenen Namen auf die naheliegende Stadt über. Die Kanaaniter kehrten sich natürlich nicht daran und nannten sie nach wie vor Lus, erst seit der Eroberung durch Josua (K. 18, 3) wurde der heidnische Name gänzlich abrogirt. Noch Jos. 16, 2 („Und die Grenze geht von Betel nach Lus") wird Betel von Lus, der Ort von der Stadt, unterschieden. (Vgl. Hengstenberg Beitr. III, 200 ff.) — Jakob weiht den Stein, auf dem sein Haupt geruht, zum Denkmal dadurch, dass er ihn mit **Oel salbt.** Ihre äusserliche, realistische Bedeutung hat diese Handlung darin, dass sie den Stein für die Zukunft, in der er vermöge des Gelübdes zum Gotteshause werden soll, kenntlich macht. Aber die Anschauung des gesammten alten Test. nöthigt dazu, ihr zugleich und hauptsächlich eine innerliche, symbolische Bedeutung zuzuerkennen. Aus dem Gebrauch und der Bedeutung des Oel's im gewöhnlichen Leben des Orientalen, wonach es den Leib geschmeidig, frisch und gesund macht, eine Schmerzen besänftigende und Krankheiten heilende Kraft hat, ferner die Speisen wohlschmeckend und kräftig macht und das eigentliche Material der Lichtbereitung ist, — floss die symbolische Geltung desselben als eines Symbols des Alles erleuchtenden, belebenden und heilenden Geistes Gottes; daher denn auch durch die Salbung eines Gegenstandes mit Oel die Weihung desselben für Gott und göttliche Zwecke, so wie die dazu nöthige Mittheilung göttlicher Kräfte an denselben symbolisirt wurde (vgl. Bähr Symbolik II, S. 171 ff.). — Die Errichtung eines **Steinmales** (מַצֵּבָה) durch Jakob zu religiösen Zwecken ladet von selbst zu einer Vergleichung dieser Handlung mit der Verehrung solcher Mazebot von Seiten des Heidenthums ein. Die Errichtung von Steinen zu Denkmälern und Erinnerungszeichen auch für Ereignisse und Ideen religiösen Gehaltes ist an sich etwas so Natürliches und Indifferentes, dass wir uns nicht wundern können, wenn Heidenthum und Judenthum, entweder selbständig oder von einander abhängig, darin zusammentreffen. Der Stein, als das dauerhafteste, unveränderlichste, unbeweglichste und unvergänglichste Material, eignet sich vorzüglich zum Zeugen der Gegenwart für die kommenden Jahrhunderte. Aber vermöge dieses seines Charakters musste der Stein in der Naturreligion, die alle Naturgegenstände als Erscheinungsformen des Naturgeistes ansah, eine eigenthümliche religiös prägnirte Bedeutung gewinnen. Kein Naturgegenstand drückt nämlich die Idee der blinden, unerbittlichen Naturnothwendigkeit,

die durch keinen bewussten, zuvorbedachten und vernünftigen Willen getragen, durch keine Empfindung der Lust oder Unlust, des Mitgefühls oder Mitleidens erweicht, mit absoluter Rücksichtslosigkeit ihren unabwendbaren Lauf vollendet, so scharf und bestimmt aus, als der Stein. Grade diese Idee bildet aber den Kernpunkt im Charakter der Naturreligion, in welcher der freie persönliche Wille in der unmittelbaren Einheit mit der ewigen Nothwendigkeit des Naturgesetzes verschlungen ist. So galt dann der Stein im Heidenthum als der Repräsentant der Gottheit, sofern sie als das dunkle, unpersönliche Geschick, das mit unerbittlicher Nothwendigkeit über dem Leben waltet, angesehen wurde. Da dem Judenthum diese Anschauung von der Gottheit auch in seinen ersten Anfängen gänzlich fremd war, dasselbe vielmehr im bestimmtesten und bewusstesten Gegensatze damit stand, so konnte bei der Anwendung des Steines zu religiösen Zwecken nur die ausgezeichnete Tauglichkeit desselben zu einem dauerhaften und unveränderlichen Denkmal und Erinnerungszeichen in Betracht kommen; diese Bedeutung war aber auch eben so unbedenklich als angemessen und zweckdienlich. Eben so natürlich und angemessen war es für den patriarchalischen Standpunkt wenigstens, dass an diejenigen Stätten, welche wegen einer dort stattgefundenen Theophanie oder anderweitigen Gnadenerweisung Gottes durch solche Steinmäler bereits als heilige und zu Gott in näherer Beziehung stehende bezeichnet waren, auch vorzugsweise der Gottesdienst der Zeitgenossen und Nachkommen sich gewiesen glaubte. Wenn nun das spätre Gesetz wiederholt jede Anwendung der Mazebot zum Cultus auf das Schärfste als heidnischen Greuel verbietet (Exod. 23, 24; 34, 13; Levit. 26, 1; Deut. 12, 13; 16, 22 etc.), so war dies Verbot nicht nur gegen die heidnische Anschauung des Steines als eines Repräsentanten der Gottheit, sondern auch ebenso bestimmt gegen den in der Patriarchenzeit noch erlaubten Jehovahcultus bei solchen Mazebot, weil derselbe jetzt zu dem einzig gesetzmässigen Heiligthum der Stiftshütte in ungöttliche, heidnische Opposition trat, gerichtet. — Eine spätre Form des heidnischen Steindienstes stellt sich in der Verehrung der Bätylien, als angeblich vom Himmel gefallener Steine (Meteorsteine?) (wohin auch der schwarze Stein in der Kaaba zu Mekka gehört) dar. Der Name *βαιτύλια* erinnert allerdings so bestimmt an den Namen Betel (*Βαιθήλ*), dass ein Zusammenhang zwischen beiden Namen unabweisbar erscheint. Da der Bätyliendienst bestimmten Zeugnissen zufolge von den Phöniziern (Kanaanitern) ausging, so ist es auch nicht undenkbar, dass vermöge einer im Wesen des Heidenthums liegenden Willigkeit, fremde Cultusformen aufzunehmen, Jakob's Salbung des Steines zu Betel der erste Ausgangspunkt des spätern Bätylienwesens gewesen sei, so dass die Alten (Bochart, Vossius etc.), die ihn aus einer *κακοζηλίᾳ* der Kanaaniter ableiteten, wohl nicht ganz Unrecht haben mögen. Ueber den Bätyliendienst überhaupt vgl. die sachlichen und literarischen Nachweisungen bei Bochart Phaleg II, 2, 2, p. 707 f., Winer s. v. Steine, de Wette Archäol. § 192.*)

---

*) Gelegentlich hier in der Anmerkung noch ein Curiosum der ergötzlichsten Art aus dem Schatze der Weisheit des Herrn Sörensen in Kiel (Comm. z. Gen. 232 ff.): Die Geschichte von der Himmelsleiter und der Mazeba ist bloss dazu erdichtet worden, um die Erfindung der Sonnenuhr, die gewöhnlich den Babyloniern zugeschrieben wurde, dem Jakob zu vindiciren, als habe er sie nach Babylonien gebracht. Die Himmelsleiter mit ihren Stufen bezeichnet nämlich die Stundenstufen der Sonnenuhr, und die Errichtung der Mazebah ist nichts anders als die Errichtung einer Sonnenuhr nach dem Muster jener visionären Offenbarung. „An oder auf der Sonnensäule zu Betel wird ein Globus (Kopf)

4. Bei dem **Gelübde Jakob's** kann nur das Eine auffallen, dass Jakob sich verpflichtet, von allen Gütern, die ihm aus dem verheissenen Schutz und Segen Gottes zufliessen würden, den Zehnten an Gott zu geben. Man hat dabei nämlich die Frage aufgeworfen, an wen denn Jakob diesen versprochenen Zehnten abzuliefern gedacht habe. Nach der Anschauung des Gesetzes wird der Zehnte den Priestern und in ihnen Gott zu Theil. Da nun damals in der Familie der Patriarchen noch kein besondres Priesterthum bestand, vielmehr die Patriarchen selbst die Priester waren, so hat man dies gegen die Historicität der Erzählung geltend gemacht. Die Auskunft, dass Jakob eine ähnliche Anwendung davon zu machen denke, wie bei der alle drei Jahre bei den Israeliten stattfindenden Zehntenmahlzeit (5 Mos. 14, 28. 29), ist freilich unwahrscheinlich; dagegen möchte aber in den Worten Jakob's selbst die Meinung begründet sein, dass er zunächst den Zehnten zur Errichtung des gelobten Gotteshauses, auch wohl zu dessen Erhaltung, Bewahrung und Beschützung, so wie zur Bestreitung des dort zu veranstaltenden Gottesdienstes anwenden wolle.

Jakob's Aufenthalt in Mesopotamien.

§ 76. (Gen. 29, 1—30). — An einem Brunnen bei Charran trifft Jakob mit Rahel (רָחֵל), Labans Tochter, die ihres Vaters Schafe zur Tränke führte, zusammen. Mit überwallendem Herzen fällt er ihr um den Hals, wälzt den Stein von des Brunnens Oeffnung und tränkt ihre Schafe[1]). Auch Laban bewillkommnet ihn herzlich, und da er von Jakob's Anstelligkeit sich bald überzeugte, bemüht er sich, ihn für seine Dienste zu gewinnen. Jakob, für den schon das erste Zusammentreffen mit Rahel bedeutungsvoll und entscheidend gewesen war, wirbt um sie, und erbietet sich statt des Kaufpreises zu siebenjährigem Dienste[2]). Aber der ebenso eigennützige als hinterlistige Laban trachtet ihn für längere Zeit zu binden, schiebt ihm statt der schönen Rahel die ältere hässlichere Schwester Leah (לֵאָה) unter, und entschuldigt sich gegen Jakob's Vorwürfe mit der Landessitte, welche die Verheirathung der jüngern Tochter vor der ältern nicht gestatte. So sieht sich Jakob, der von seiner Liebe zu Rahel nicht abstehen kann, genöthigt, sich auf noch weitre sieben Jahre zu verpflichten, und heirathet nun auch noch die erwählte Braut[3]).

1. Robinson berichtet II, 414: „Ueber die meisten Cisternen ist ein grosser und dicker, flacher Stein gelegt, in dessen Mitte ein rundes Loch gehauen ist, welches die Oeffnung der Cisterne bildet. Dieses Loch fanden wir in vielen Fällen mit einem schweren Stein bedeckt, zu dessen Fortwälzung zwei oder drei Mann erforderlich waren.“ —

---

oder eine Halbkugel (Hohlspiegel) sich befunden haben, was wir aus dem Umstande schliessen dürfen, dass Jakob seinen Kopf an oder auf den Stein gelehnt haben soll. Vielleicht befanden sich an diesem Globus eben die Grade oder die Stufenleiter verzeichnet, worin denn zugleich ein Anlass gelegen hätte, die Verzeichnung einer solchen Himmelsleiter auf eine nächtliche Vision zurückzuführen.“

Die festgesetzte Brunnenordnung erheischte, dass der Stein nicht eher weggewälzt werde, bis alle Heerden zusammengebracht waren (29, 8). Jakob aber, als er erfährt, dass die herannahende Hirtin Laban's Tochter sei, überschreitet in der überwallenden, dienstfertigen Freude seines Herzens durch Hinwegwälzung des Steines diese Anordnung. Dass die anwesenden Hirten diesen Eingriff ungeahndet lassen, ist vielleicht durch eine gastfreundschaftliche Rücksicht gegen den Fremdling, der sich ihnen als einen nahen Verwandten des reichen und angesehenen Laban zu erkennen gegeben hatte, vielleicht auch dadurch, dass mit der Ankunft der Heerde Laban's die berechtigten Heerden beisammen waren, motivirt. Dass Jakob in der Ueberschwänglichkeit seiner Freude der nahen Verwandten, deren Ankunft ihm als ein Zeichen, dass Gott zu seiner Reise und deren Zwecke Gnade gegeben, erscheinen musste, ohne Weiteres um den Hals fällt, kann nicht auffallen. Mit Recht bemerkt Calvin: Ex morum hujus temporis integritate manavit, quod Jacob ad consobrinae suae osculum properare ausus est, nam in vita casta et modesta multo major erat libertas. De Wette's Bedenken (Krit. d. mos. Gesch. S. 114), dass — mit Rücksicht auf die ähnliche Begegnung Eliesers § 67 — „der Zufall schwerlich zweimal auf so artige Weise den Brautwerber gemacht haben werde," beseitigt Baumgarten durch die richtige Bemerkung: „einmal, dass das Zusammentreffen der Umstände auf einer constanten Sitte des Orientes, die sich noch bis jetzt erhalten hat, beruhet, und dann, dass der oberste Regierer aller dieser Dinge nicht der Zufall, sondern Jehovah ist, der deshalb ähnliche Umstände bei ähnlichen Anlässen wiederkehren lässt, um den Zusammenhang der heil. Geschichte recht augenfällig zum Bewusstsein zu bringen."

2. Der Grund, warum der eigennützige Laban nach vier Wochen selbst auf eine Feststellung des Lohnes für Jakob dringt, liegt darin, dass er seinem Schwestersohne keine Ansprüche des Dankes, die schwerer abzufinden sind, als die genau bestimmten Ansprüche des Rechtes, zugestehen will. Grade in dieser scheinbaren Uneigennützigkeit tritt Laban's Herzlosigkeit hervor. — Die Sitte des Kaufpreises (מֹהַר), der bei Verheirathung der Töchter dem Vater entrichtet wurde, ist einerseits in der vorchristlichen Stellung des Weibes, und andrerseits in dem zu ersetzenden Verluste, welcher dem Hauswesen durch den Austritt einer Tochter zu Theil wurde, begründet. Doch tritt auch hier Laban's Geiz, im Vergleich zu seinem Vater Betuel, der bei Rebekka's Verheirathung keinen Kaufpreis fordert, hervor, wie denn auch Laban's Töchter sich K. 31, 15 noch ausdrücklich darüber beschweren, dass ihr Vater sie wie eine Waare verhandelt habe. — Dass Jakob statt des Kaufpreises sich zu siebenjährigem Dienste erbietet, steht wahrscheinlich in Beziehung zu dem wohl jetzt schon üblichen und in der mosaischen Legislation gesetzlich fixirten Sclavenrechte, Exod. 21, 2, wonach der in das Knechtsverhältniss tretende Volksgenosse im siebenten Jahre frei ausgehen soll. Die Sitte des Kaufpreises stellt den Werth der Tochter dem Werthe eines Leibeigenen gleich; indem also Jakob die volle Dienstzeit eines Leibeigenen übernimmt, gewährt er dem Laban vollen Ersatz für den Verlust der Tochter. — Wenn die Kritik es unbegreiflich findet, warum sich Jakob nicht lieber den Kaufpreis von seinem reichen Vater holen liess, so wird die grössre Bequemlichkeit dieses Vorschlags auch dem Jakob, oder wenn die Geschichte als Mythe angesehen werden soll, dem Dichter derselben wohl nicht entgangen sein. Wir suchen den Grund weniger in der Schwierigkeit, welche Esau's noch fortdauernder Zorn der Erreichung dieses Zweckes hätte entgegensetzen können, als vielmehr in der eigenthümlichen Stellung Jakob's zum Vaterhause einerseits und zu Gottes Verheissung andrerseits. Insofern Jakob durch den selbstverschuldeten Drang der Umstände vom Vaterhause losgerissen ist, ist er auf sich, insofern er aber durch die Theophanie zu Betel in das Bun-

desverhältniss mit Gott getreten ist, ist er auf Jehovah gewiesen. Hätte er nun jetzt an das Vaterhaus recurriren wollen, so würde er sich ebensosehr eines unedlen Kleinmuthes als eines verwerflichen Unglaubens schuldig gemacht haben. —

3. Usserius (annales V. et N. Test. p. 7), dem unter andern auch Hess (Gesch. d. Patr. II, 87) folgt, nimmt an, die **Verheirathung** habe schon im ersten Dienstjahre stattgefunden, und deutet die Worte Jakob's Vs. 21, „denn voll sind meine Tage", die dem Zusammenhange nach wahrscheinlich von der Vollendung der ausbedungenen siebenjährigen Dienstzeit zu verstehen sind, so: „quod uxori maturus esset plus satis." Die nächste Veranlassung zu dieser Annahme gaben wohl die sogleich zu erörternden chronologischen Schwierigkeiten unsres Kapitels, die aber keineswegs berechtigen, den Worten einen ihnen fremden Sinn zu obtrudiren. — **Laban's Betrug** wurde durch die Sitte, dass die Braut verschleiert in das dunkle Brautgemach geführt wurde, ausführbar. In diesem Betruge ist die Nemesis, welche Jakob trifft, und ihn an das ähnliche Unrecht, das er begangen, erinnern musste, nicht zu verkennen. Wie Jakob's Betrug dem segnenden Vater statt des geliebten Sohnes den verachteten und vernachlässigten Sohn unterschob, so schiebt ihm hier zur Vergeltung Laban's Betrug statt der geliebten Rahel die verachtete Leah unter, und wie dort Isaak in dem ungeliebten Sohn den rechten segnete, so heirathete hier Jakob in dem ungeliebten Weibe die ihm von Gott bestimmte Gattin; denn nicht Rahel, sondern Leah sollte die Mutter des Sohnes werden, der später als der vorzugsweise Träger des köstlichsten Theiles der Verheissung hervortrat. (Vgl. § 94, 3). Wenn schon die Profangeschichte und das tägliche Leben voll ist von solch' seltsamen und augenfälligen Proben einer vergeltenden Vorsehung, so wird man in der heil. Geschichte dieselben anzuerkennen sich um so weniger weigern können. — Laban ist wenigstens billig genug, eine Vorauserstattung der zweiten Dienstzeit nicht zu fordern, sondern übergiebt dem Jakob nach Beendigung der siebentägigen Hochzeitsfeier, auch die Rahel sogleich zum Weibe. Die siebentägige Feier (vgl. auch Richt. 14, 12. 17) hat in der symbolischen Dignität der Siebenzahl als der eigentlichen Bundeszahl ihren Ausgangspunkt. — So bekommt also Jakob statt eines Weibes zwei, und zwar zwei Schwestern, — und so verkehrt es auch für den vorgesetzlichen Standpunkt ist, hier mit Calvin ad h. l. über Incest und Bestialität (belluinus mos) Wehe zu rufen, so muss doch anerkannt werden, wie der Verfolg der Geschichte die ungöttliche Verkehrtheit dieses Verhältnisses richtet und dem gesetzlichen Verbote Lev. 18, 18 den Weg bahnt. —

§ 77. (Gen. 29, 31—30, 24). — Zu der verschmähten und verachteten Leah bekennt sich der Herr. Während auf der bevorzugten Rahel lange Jahre die Schmach der Unfruchtbarkeit ruht[1]), gebiert Leah in rascher Folge dem Jakob vier Söhne: Ruben (רְאוּבֵן), Simeon (שִׁמְעוֹן), Levi (לֵוִי) und Judah (יְהוּדָה). Der Neid der Schwester steigt auf's Höchste. Die Aeussrungen ihres leidenschaftlichen Unmuthes weist Jakob zwar gebührend zurück, giebt aber doch ihrer ungeduldigen Fordrung, ihr durch eine Nebenehe mit ihrer Magd Bilhah Adoptivkinder zu schaffen, nach. Bilhah gebar ihm zwei Söhne: Dan (דָּן) und Naftali (נַפְתָּלִי). Da nun Leah unterdess auch eine Zeitlang nicht schwanger ward, folgt sie der Schwester bösem Beispiel, und legt dem Jakob ihre Magd Silpah zu, welche den Gad (גָּד) und Asser (אָשֵׁר) gebar. Aber Jakob vernach-

lässigt die Leah auf so ungerechte Weise und wendet seine Liebe der Rahel so ausschliesslich zu, dass die Erstere durch die Dudaim[2]), die ihr Sohn Ruben auf dem Felde gefunden, und denen man eine fruchtbarmachende Kraft zuschrieb, — die Gunst ihres Gatten der Schwester abkaufen muss. Doch Rahel bleibt, trotz des Besitzes der Dudaim, unfruchtbar, während Leah den Isaschar (יִשָּׂשכָר vgl. Gesenius thes. p. 1331), den Sebulon (זְבוּלֻן) und dann noch eine Tochter, Namens Dinah, gebiert. Doch Rahels Prüfungszeit geht unterdess auch zu Ende; gegen den Schluss des vierzehnten Dienstjahres gebiert sie den Josef (יוֹסֵף)[3]).

1. In der natürlichen Bestimmung des Weibes liegt die Sehnsucht nach Mutterfreuden tief begründet. Diese Sehnsucht der Natur musste aber noch gesteigert werden, wo die gleiche Berechtigung des Weibes an sich noch nicht zur Anerkennung gekommen ist, und daher die Gattin erst als Mutter eine Bedeutung und Stellung einnimmt. In dem religiösern Alterthum lastete aber ausserdem die Kinderlosigkeit um so mehr als Schmach und Strafe auf dem Weibe, je lebendiger und allgemeiner das Bewusstsein, dass Kinder eine Gabe göttlichen Segens seien (Ps. 127, 3), war. Dazu kam nun endlich noch, um das höchste Unglück des Weibes in der Kinderlosigkeit zu erkennen, in der Familie wie in dem Volke der Wahl die Beziehung der Ehe zu dem Verheissungssegen, von dem das kinderlose Weib sich ausgeschlossen glaubte. Diese letzte Beziehung auch bei Rahels Unmuth vorauszusetzen, kann aber kaum als unbefugt erscheinen, da es doch jedenfalls mehr als wahrscheinlich ist, dass Jakob seine Weiber, und besonders das Weib seiner Liebe und seiner Wahl, mit seiner eigenthümlichen und einzigen Stellung und Berufung bekannt gemacht haben werde, und darum ein, wenn auch noch so mangelhaftes oder beschränktes Eingehen der Gattinnen Jakobs in seinen Glauben und in seine Hoffnungen wahrscheinlich ist.

2. Ueber die **Dudaim** vgl. Tuch Comm S. 446 ff.; Friedreich zur Bibel. I, 158 ff. Lengerke Kenáan I, 133; Winer s. v. Alraun. Dass die mandragora vernalis (vgl. Bertoloni commentat. de mandragoris Bologna 1836. fol.) darunter gemeint sei, kann jetzt als ausgemacht angesehen werden. Den gelben, wohlriechenden Aepfelchen dieser Pflanze legte das alte und neue Morgenland eine zur Wollust reizende, fruchtbarmachende Kraft bei, weshalb sie auch zur Bereitung von Liebestränken angewandt wurden. — Einer unbegreiflichen Ungerechtigkeit gegen die Urkunde macht sich Tuch schuldig S. 446, wenn er behauptet: „Die Dudaim haben die Wirkung, dass Leah wieder gebiert, die unfruchtbare Rahel Mutter wird.“ Dagegen sagt, die Streitfrage erschöpfend, Baumgarten mit dem schlagendsten Rechte: „Tuch bemerkt selbst S. 449, dass nachher von der Mandragora nicht weiter die Rede ist, und will doch nicht einsehen, dass unsre Erzählung zeigen soll, wie nicht das natürliche Mittel, sondern allein die Gnade Gottes die Weiber zum Gebären tüchtig macht. Leah verweigert die Mandragora ihres Sohnes der Schwester nicht und eben sie wird schwanger, während diese unfruchtbar bleibt. Wodurch wird Leah schwanger? Weil sie Gott angerufen, und er sie erhört hat (Vs. 17), und dass Rahel endlich schwanger wird, geschieht kraft des Andenkens Gottes an sie (Vs. 22). Um dies zu zeigen, verschmäht es der heil. Geist nicht, uns in die nackteste Natürlichkeit des Menschenlebens hineinzuführen. Dass Leah ihre Magd ihrem Manne gegeben, betrachtet sie als eine

Selbstverleugnung und findet dafür in dem neugebornen Sohne den Lohn, und deshalb nennt sie ihn יִשָּׂשכָר, d. h. „es ist Lohn."

3. Wie ein lang verhaltener Strom bricht nun endlich bei **Jakob's Zeugungen** die von dem Verheissungssegen verkündete Fruchtbarkeit in Leah's gehäuften Geburten hervor, obwohl auch hier noch der Darstellung der Idee, dass die Natur zur Zeugung des verheissenen Samens an sich unfähig, erst durch die Gnade dazu befähigt werden müsse, noch nicht vollkommen Genüge geschehen ist und in der langjährigen Kinderlosigkeit Rahels sich wenigstens einseitig noch geltend macht. — Da Josef noch vor Ablauf des 14. Dienstjahres geboren ist, und die Hochzeit erst im 7. Dienstjahre statt fand, so umschliesst der dazwischenliegende 7jährige Zeitraum 12 Geburten. Wäre es nun, wie behauptet worden ist, der Sinn der Urkunde, dass dieselben in successiver Folge stattgefunden, so involvirte der Bericht den seltsamsten Widerspruch gegen die Möglichkeit, Allein schon ältre Ausleger und Chronologen (z. B. Petavius de doctr. temp. 9, 19 und Heidegger hist. patr. II, 253), denen Neuere z. B. Hengstenberg (Beitr. III, 351 f.). Baumgarten (I, 1 S. 272), Lengerke (Kenâan I, 308 ff.) Reinke (Beitr. zur Erkl. d. A. T. S. 95 ff.) gefolgt sind, haben diese Schwierigkeit befriedigend beseitigt. Die Behauptung des Widerspruchs beruht auf der irrigen Voraussetzung, dass die mit Vav conseq. fortschreitende Erzählung stets und ausnahmslos den strengen Fortschritt in der Zeitfolge bezeichnen müsse (vgl. dagegen Ewald ausf. Lehrb. S. 614 § 332, a., Lengerke Kenâan I, 310 Anm. 1, und meine Einheit der Genesis Berl. 1846 S. 7—12). „Es knüpft nicht die einzelne Thatsache an das Vorhergehende an, sondern den ganzen Abschnitt, wie in unzähligen Fällen, und drückt allerdings eine Succession aus, aber diese nur im Ganzen." Hengstb. l. c. Mit Recht bemerkt Lengerke l. c. „Beachten wir den leidenschaftlichen Charakter der Rachel und wie der Berichterstatter K. 30, 1 ihre Stellung zur Schwester zeichnet, so erscheint es nicht glaublich, dass derselbe meinte, nun erst habe Rachel ihrem Manne die Bilhah beigelegt, wie es K. 30, 1 den Anschein hat, denn nun, da Leah aufgehört hatte zu gebären, hatte ihre Eifersucht ja weniger Nahrung." Die vier ersten Geburten Leah's fanden nach möglichst kurzen Zwischenräumen statt, noch ehe Leah ihre momentan eingetretene Unfruchtbarkeit inne wurde, hatte Rahel bereits sich die Bilhah substituirt, und so bald Leah meinte, dass ein Stillstand mit ihr eingetreten sei, wozu bei der bisherigen raschen Folge der Schwangerschaften und bei ihrer Aufgeregtheit wenige Monate hinreichten, folgte sie dem Beispiel der Schwester durch die Substitution der Silpah, und bald darauf wurde sie selbst auch wieder schwanger, und gebar bis zum Ablauf des Septenniums noch 3 Kinder, wobei man nicht nöthig hat, mit Lightfoot I, 18 anzunehmen, dass Sebulon und Dina Zwillingsgeburten seien. Der Vorfall mit der Mandragora fällt unmittelbar vor die fünfte Schwangerschaft Leah's, und Ruben, der sie fand, war gegen 4 Jahr alt. Dass aber ein vierjähriger Hirtenknabe mit auf's Feld genommen wird und „an schönen Blumen und Beeren seine Freude hat," ist nichts weniger als auffallend oder unwahrscheinlich.

§ 78. (Gen. 30, 25 ff.). — Nun will Jakob heimkehren, um auch sein Haus zu versorgen; aber Laban, der erfahren, wie auffallend Gottes Segen seines Eidams Dienste begleitet, bietet Alles auf, sich dieselben noch länger zu erhalten, und geht mit selbstsüchtiger Freude auf die von Jakob gestellte scheinbar thörichte Bedingung, dass alle Geburten ein, die von einfarbiger Heerde bunt oder verschiedenfarbig fallen würden, ihm

als Lohn zu Theil werden sollten. Aber auch hier macht sich noch die schlaue und berechnende Hinterlist, die in Jakobs natürlichem Charakter lag, ebenso geltend wie früher in seinem Verhältniss zu Esau, und auch hier noch treffen Jakobs Absichten, unangesehen der unlautern Mittel, durch die er sie zu erreichen sucht, mit Gottes Absichten zusammen. Jakob setzt List gegen List und vergilt durch Betrug Labans Betrug; Jehovah aber lässt ihm seine List gelingen, um Unrecht mit Unrecht zu bestrafen. Durch schlaue Künste, die er aus den Erfahrungen seines Hirtenlebens abstrahirt hat, sucht Jakob zu bewirken, dass die stärksten Würfe der Heerde die für ihn ausbedungenen Farben tragen[1]), und ein Traumgesicht weist ihn darauf hin, dass Gott ihm auch ohne solche Kunstgriffe Recht verschaffen werde gegen Labans Eigennutz[2]). So geschieht es, dass, so oft auch Laban die Bedingungen des Contractes ändert, doch immer der eventuelle Vortheil auf Jakobs Seite ist[3]), so dass binnen sechs Jahren die ihm contractmässig zufallenden Heerden zu einer sehr ansehnlichen Grösse anwachsen.

1. Auf die Thatsache, dass die Schafe im Morgenlande grösstentheils weiss und die Ziegen schwarz, bunte Thiere hingegen selten sind, gründet sich der **Contract** zwischen Jakob und Laban. Aus der dem Jakob anvertrauten Heerde werden alle bunten und dunkelfarbigen Schafe, so wie alle gefleckten Ziegen ausgesondert und in die Heerden der Söhne Labans übergeführt, so dass bloss rein weissfarbige Schafe und rein weissfarbige Ziegen übrig bleiben. Was nun von diesen Heerden Andersfarbiges fallen werde, sollte Jakobs Lohn sein, und da nach dem gewöhnlichen Lauf der Natur Derartiges gar nicht zu erwarten stand, so geht Laban mit selbstsüchtiger Schadenfreude über die thörichte Beschränktheit seines Neffen die Bedingung ein. Und dennoch zieht Laban den Kürzern bei diesem für ihn scheinbar so äusserst vortheilhaften Vertrage, indem Jakob eine häufig bewährte Erfahrung, die den mesopotamischen Hirten damals noch unbekannt gewesen zu sein scheint, in Anwendung bringt; — nämlich die Erfahrung, dass der in der Imagination sich fixirende Anblick zur Zeit der Empfängniss und Schwangerschaft häufig einen sich assimilirenden Einfluss auf die Gestaltung des Fötus hat (das sogenannte Versehen), — eine Wirkung, deren Realität bei Thieren und Menschen durch unzählige Erfahrungen aus allen Zeiten ausser Zweifel gesetzt ist, und in ganz besonderm Maasse bei Schafen anwendbar ist. Vgl. Bochart, hieroz. II, 49 p. 543—47; Rosenmüller, Morgenland I, 150; Tuch, S. 452; Lengerke, Kenaan I, 152 f.; J. D. Michaelis, verm. Schr. I, 61 f.; J. B. Friedreich, zur Bibel. Nürnberg 1848, I, S. 37 ff.; Trusen bibl. Krankheiten S. 52 ff. und Winer s. v. Jakob S. 523 (3. Aufl.) und die dort gesammelten Zeugnisse. Demzufolge legte Jakob zur Zeit der Brunst streifenweise abgeschälte Stäbe von Baumarten, deren abgeschältes Holz sich durch blendende Weisse auszeichnete, in die Tränkrinnen, wohin die Schafe zur Tränkung kamen, damit bei der Begattung das Bild der bunten Stäbe sich der aufgeregten Einbildungskraft der Thiere imprägnire. Der Erfolg entsprach der Absicht. Und als nun schon buntfarbige Thiere in der Heerde waren, wandte Jakob zu sicherer und ausgedehnterer Erreichung seines Zweckes noch einen zweiten, verwandten Kunstgriff an. Er sonderte nämlich die einfarbigen von den bunten

Thieren ab, und stellte die Heerde der erstern bei der Weide so auf, dass ihr Blick beständig auf die buntfarbige Heerde fallen musste, dieser hingegen der Anblick der einfarbigen abgeschnitten war. Doch war Jakob noch billig oder schonend genug, dass er seine Kunstgriffe nur bei der Frühlingsbrunst in Anwendung brachte, hingegen beim Herbstlaufe sich derselben gänzlich enthielt, so dass dieser zweite Jahreswurf seinem Schwiegervater ungeschmälert zu Theil wurde; wobei freilich bemerkt werden muss und von der Urkunde auch ausdrücklich bemerkt wird, dass die im Frühling empfangenen Thiere wegen der bessern Nahrung der trächtigen Mütter stärker ausfallen und besser gedeihen (Bochart l. c. 2, 46 p. 514 vgl. Tuch l. c. S. 453 f. und von Lengerke l. c, S. 151 f.). — Die sittliche Würdigung des Verfahrens Jakobs muss von demselben Gesichtspunkt ausgehen, wie die der Nothlüge Abrahams (§ 52, 2) und der ähnlichen Aeussrungen hinterlistiger und betrügerischer Selbsthülfe in frühern Verhältnissen Jakobs. Gegen Labans Herzlosigkeit und Eigennutz war er im Rechte. Er glaubte sich dadurch in eine Art Kriegszustand versetzt und betrachtete seinen Trug unter dem Gesichtspunkt der Nothwehr. Wie früher, so gestattete auch hier seine Glaubensschwäche und seine noch ungeheiligte, stets zur Selbsthülfe und Hinterlist geneigte Natur nicht, Gott allein die Sache anheimzustellen, und es nöthigenfalls, wie Abraham auf Moriah gethan, auf ein Wunder ankommen zu lassen. Dass aber sein Glaube auf diesem Wege, ebenso wenig wie dort Abrahams Glaube, zu Schanden geworden wäre, das hätte er aus dem ihm zu Theil werdenden göttlichen Traumgesichte, dessen Bedeutung wir sogleich zu erörtern haben, entnehmen können. — So liegt es also im Charakter und in der Stellung Jakobs begründet, dass Eigenhülfe und Gotteshülfe sich im Leben Jakobs begegnen, und die Erfindung von Jakobs Kunststückchen ist nicht, wie Tuch meint S. 456, einem „gewissen Rationalismus des Ergänzers," der im Gegensatze zur „Grundschrift" (vgl. meine Schr., Einheit der Genesis p. 164 f.) das Wie in dem wunderbaren Vorgange durch natürliche Mittel nach Weise Eichhorns und des Heidelberger Paulus natürlich erklären will, zuzuschreiben, sondern wenn von Rationalismus einmal die Rede sein soll, dem Rationalismus Jakobs, der, trotz aller Erfahrung des Wunderbaren, sich doch noch nicht mit dem Wunderbaren zurecht zu finden weiss. — Drechsler (Einheit d. Gen. 237 ff.) verfehlt gänzlich den Sinn der Urkunde und die Bedeutung der Geschichte, wenn er Jakobs Selbsthülfe zu einer reinen That des Glaubens zu stempeln sucht!!

2. Jakob erblickte, wie es scheint zur Zeit der ersten Brunst nach dem abgeschlossenen Contract, ein **Traumgesicht** (K. 31, 10 ff.), in welchem alle Böcke, welche die Heerde besprangen, verschiedenfarbig erschienen, und der Engel Gottes bezeugte ihm dabei, dass „Er Alles gesehen, was ihm Laban gethan." Die Bedeutung dieses Gesichtes kann nur eine weissagende sein, in welcher ihm verkündigt wird, dass die Wirkung der Begattung der einfarbigen Böcke seiner Heerde dieselbe sein solle, als wenn sie sämmtlich verschiedenfarbig wären. Da das Traumgesicht die Wirkung nicht in die Schafmütter, sondern in die Böcke legt, während Jakobs Kunststück allein auf die empfangenden Mütter berechnet war, so liegt in demselben ein Gegensatz der Gotteshülfe zu Jakobs Selbsthülfe, der ihn belehren sollte, wie die Gotteshülfe ohne jene Selbsthülfe ihm Recht und Vortheil gegen Labans Eigennutz verschaffen könne. — Dass Jakob nur die Seite der Gotteshülfe vor seinen Weibern hervorhebt, hingegen die Seite der Selbsthülfe ganz mit Stillschweigen übergeht, zeigt, dass doch sein Gewissen ihm seine hinterlistige Selbsthülfe als eine unedle, die er lieber, sogar auch vor seinen Weibern, ignorirt, erscheinen lässt. — Aus der Anknüpfung von Vs. 14 an Vs. 13 schliesst Baumgarten u. A., dass dies Traumgesicht sich bei jeder Brunstzeit erneuert habe. Diese

Annahme trägt aber in hohem Grade den Charakter innerer Unwahrscheinlichkeit. Jakob, dem es bei dieser Relation an seine Weiber nicht auf strenge Successivität und Scheidung der Zeitfolge ankommt, zieht den Inhalt zweier göttlichen Traumoffenbarungen, deren erste ihm beim Anfang der letzten sechs Dienstjahre und deren zweite ihm beim Schlusse derselben zu Theil wird, in Eins zusammen.

3. Wenn Jakob berichtet, dass Laban **zehnmal** seinen Lohn **geändert** habe, so ist die Zehn offenbar eine runde Zahl, die nach ihrer symbolischen Geltung, als der Zahl der Vollständigkeit und des Abschlusses, aussagen soll, dass Laban so oft die Vertragsbedingungen geändert habe, dass alle möglichen Veränderungen erschöpft worden seien. Worin diese Aendrungen bestanden, wird nicht deutlich angegeben, doch bezogen sie sich wahrscheinlich (Vs. 8) auf die Modificationen der Verschiedenfarbigkeit, des Gesprenkelten (Punktirten), Gefleckten (Scheckigten) und des Gestreiften (oder Gebänderten) (30, 39). Bei diesen Aendrungen musste es aber immer bestimmter hervortreten, dass Jakobs Kunststückchen unzureichend seien, dass vielmehr Gottes Hülfe allein die erwünschte Wirkung hervorbrachte, so dass Jakob auch darum vielleicht in der Relation an seine Weiber einzig und allein das Moment der Gotteshülfe hervorhob.

Jakob's Heimkehr nach Kanaan. Sein Kampf mit Jehovah.

§ 79. (Gen. 31). — Jakobs unter allen Umständen sich gleich bleibendes Glück reizte Labans und seiner Söhne Neid und Hass, und ihre bittern Reden legten ihm den Wunsch nahe, das bestehende Verhältniss aufzulösen. Diesem Wunsche kommt die Aufforderung Gottes, heimzukehren in seiner Väter Land, entgegen. Aber immer noch gewohnt, die krummen Wege den graden vorzuziehen, entschliesst Jakob sich zu heimlicher Flucht, zu der auch seine Weiber, erbittert über ihres Vaters unwürdige und lieblose Behandlung, gerne ihre Zustimmung geben. Laban's Schafschur bietet ihm die erwünschte Gelegenheit zur Ausführung seines Entschlusses, und ohne Jakobs Wissen nimmt Rahel ihres Vaters Terafim mit[1]). Doch schon am dritten Tage erhält Laban Kunde von dem Geschehenen. Sofort jagt er, verstärkt durch die Hülfe seiner Stammgenossen, den Entflohenen nach, und ereilt sie am siebenten Tage auf dem Gebirge Gilead[2]). Aber in der letztverflossenen Nacht hatte Jakobs Gott in einem Traumgesichte ihn ernstlich vor jeder Anwendung von Gewalt gewarnt. Darum begnügt er sich mit Vorwürfen über die heimliche Flucht, die, wie er heuchlerisch hinzufügt, ihm nicht einmal vergönnt habe, seine Töchter zu küssen und seinen Schwiegersohn in gebührender Feier zu entlassen. Am meisten liegen ihm aber die gestohlenen Terafim am Herzen. Die angestellte Nachsuchung, auf die Jakob selbst dringt, liefert keine Resultate, da Rahel, Katamenien vorschützend, ihren Vater von ihrer Person und ihrem Sitze, wohin sie die Terafim versteckt hatte, fern hält[3]). Ein Bündniss, durch Eid, Opfer und Bundesmahlzeit sanctionirt, bekräftigt die Versöhnung Labans und Jakobs, und ein aufgerichtetes Stein-

mal soll als Zeuge des geschlossenen Bundes und zugleich als Grenzzeichen der beiderseitigen nomadischen Wandrungen für sie und ihre Nachkommen gelten[4]).

1. Ueber die **Terafim** תְּרָפִים vgl. J. D. Michaelis de theraphis, in s. commentt. soc. Gott. obl.; Winer s. h. v.; Tuch, Comm. 457 ff.; Hengstenberg, Christol. II, 177; III, 129; Hävernick, Ezechiel S. 347 ff.; Lengerke, Kenâan I, 256. 306. Es waren Statuen in menschenähnlicher Gestalt, jedoch von verschiedener Grösse (vgl. Gen. 31, 34 mit 1 Sam. 19, 13), die als Familien- und Hausgötter, als Träger und Spender des häuslichen Glückes verehrt (Gen. 31; Richt. 18, 24), auch wohl als Haus-Orakel befragt wurden (Ezech. 21, 26; Sach. 10, 2). Von den Aramäern ging ihre Verehrung zu den Israeliten über, woselbst sie, obwohl stets als Götzendienst bezeichnet (Gen. 35, 4; 2 Kön. 23, 24; Sach. 10, 2; Hos. 3, 4), wiederholt bis zum Exil hin auftaucht. Deshalb kann Hengstenberg's Ansicht, wonach sie Mittelwesen waren, welche mit jedem Religionssystem in Verbindung gesetzt werden konnten, und deren Befragung nicht unbedingt Abgötterei involvire, weil sie stets im Namen Jehovah's gefragt worden seien, nicht anerkannt werden. Vgl. Hävernick l. c. Michaelis hielt sie für eine Art von Satyrn oder Silenen, wozu er sich durch die Angabe des Pausan. 6, 24, 6 (*θνητὸν εἶναι τὸ γένος τῶν Σιληνῶν εἰκάσαι τὶς ἂν μάλιστα ἐπὶ τοῖς τάφοις αὐτῶν· ἐν γὰρ τῇ Ἑβραίων χώρᾳ Σιληνοῦ μνῆμα*) und durch die Vergleichung von Gen. 35, 4, wonach Jakob die Terafim unter einer Eiche bei Sichem vergräbt, berechtigt glaubt. Wenn jene sonderbare Angabe des Pausanias auch zu Gen. 35, 4 in irgend einer (mittelbaren) Beziehung stehen sollte, was wohl denkbar ist, da Richt. 9, 6. 37 zeigt, wie sich das Andenken an jenes Ereigniss in der Volkstradition fixirt hatte, so beruht sie doch jedenfalls auf einer vagen, willkürlichen Combination. Ausser des Bereiches der aramäischen und hebräischen Idolatrie findet sich keine Spur von dem Namen und der Verehrung der Terafim. Verwandt mit dieser Auffassung ist Creuzer's Meinung (Symbolik 2. A. S. 340), dass es fruchtbarmachende Penaten gewesen seien. Obwohl Lengerke diese Auffassung wieder erneuert hat, entbehrt sie doch alles festen Grundes. Denn dass Rahel „jene geilen Silene" als eine Zuflucht, um Kinder zu erhalten, mitgenommen habe, und dass auch Mikal, Saul's Tochter (1 Sam. 19), sie hinter Davids Rücken um ihrer Unfruchtbarkeit willen verehrt habe, ist eine um so mehr unberechtigte Eisegese, als Rahel bereits von ihrer Unfruchtbarkeit befreit und Mikal, erst seit Kurzem verheirathet, ihre Unfruchtbarkeit noch nicht erkannt haben mochte. (Die Vergleichung des Namens mit dem griechischen *τράγος* kann nicht als eine Stütze dieser Meinung gelten.) Zu welchem Zwecke Rahel die Terafim stahl, liegt am Tage: sie will das Glück, das sie an den Besitz der Terafim gebunden denkt, ihrem Hause erhalten oder zuwenden. Was die Etymologie betrifft, so halten wir mit Hofmann (Schriftbeweis I, 328) תרפים für die aramäische Form des Hebr. שִׁרְפִים und erklären es nach dem arabischen Stammworte شرف, altus, excelsus, nobilis f., als ein Erhabenes, Ueberirdisches. Im heidnisch-aramäischen Sprachgebrauche ist es mit אֱלֹהִים identisch (Gen. 31, 10; 35, 2), mit dem es auch den Plural in gleicher Bedeutung gemein hat. Die von Hävernick l. c. vertheidigte Ableitung von ترف (bonis commodisque vitae affluxit) kann dagegen nicht aufkommen, noch viel weniger die von E. Meier, Wurzelwörterb. 382 (תרף als abgeleiteter Stamm von תרה = ترك, zurücklassen, daher „unstreitig תרפים die Zurückgebliebenen, gleichsam die Reliquien, die Bild-

nisse der verstorbenen Voreltern"). Sörensen (Comm. z. Gen. 248 ff.) belehrt uns gar, dass die Terafim mit Harz und Gummi überzogene Leichen waren, und dass der Name auf שְׂרָף = Gummi, Harz, zurückzuführen ist. Die Nachricht, dass Rahel die Terafim in dem Kameelsattel versteckt habe, stört den tiefblickenden und geistreichen Herrn Sörensen nicht. Denn „die Terafim sind hier offenbar zugleich Symbol für etwas Weiteres, als jene Familienmumien. Sie stehen hier zugleich als Repräsentanten der israel. Stämme . . . Wenn Rachel sie im Kameelsattel birgt, und sie dem Blicke Labans entzieht, so soll das Kameel mit seinen beiden Hökern zugleich eine bildliche Bezeichnung des Lebanongebirges sein, unter und hinter dessen Abhängen Rachel ihren Raub vor den Blicken des Laban, welcher auf der andern Seite des Lebanon wohnt, verbirgt."

2. Die **Schafschur** Labans bot in mehrfacher Beziehung dem Jakob eine günstige Gelegenheit zur Flucht. Sie setzte zuvörderst eine Sonderung der Schafe Labans und Jakobs voraus, entlud den Jakob der Aufsicht und Pflege der erstern, entfernte Laban und die Seinen auf mehrere Tage aus Jakobs Nähe und lenkte durch die damit verbundenen Arbeiten und festlichen Lustbarkeiten (1 Sam. 25, 4; 2 Sam. 13, 23) den argwöhnischen Blick von Jakobs Treiben ab. Indess scheint sich Jakob doch in Beziehung auf das letztgenannte Moment getäuscht zu haben, da Laban bereits am dritten Tage die Flucht erfährt, woraus es wahrscheinlich wird, dass er argwöhnischen Sinnes Späher in Jakobs Nähe zurückgelassen hatte, die ihm sofort Kunde von der Flucht brachten. Es ist ganz recht, dass, wie Tuch bemerkt, die Urkunde „unbekümmert darum ist, wie bei den Festlichkeiten der Schafschur, zu denen man Verwandte und Freunde mitzunehmen pflegte, K. 38, 12; 2 Sam. 13, 23, der Schwiegersohn und Oberaufseher der Heerden Labans fehlen konnte," und sie war es deshalb, weil sie genug Momente enthält, aus welchen der Leser das Auffallende dieser Thatsache sich erklären konnte. Die jetzt grade auf den höchsten Grad gesteigerte Spannung zwischen Beiden machte das Wegbleiben Jakobs Beiden wünschenswerth, und Jakob wird es an Vorwänden, eine etwa erfolgte Einladung abzulehnen, nicht gefehlt haben.

3. Ueber die Einrichtung der Kameelsänfte, welche der Rahel auch zum Ruhebette dienen konnte, vgl. Tuch S. 459 und Genesius thes. p. 715 f. Dass Rahel vorgiebt, menstruirt zu sein, hat allerdings zur Voraussetzung, dass das levitische Gesetz Lev. 15, 19—24, nach welchem jede Berührung mit dem Lager oder Kleidung des menstruirten Weibes verunreinigen sollte, auch damals, ja sogar auch bei den Aramäern gültig gewesen sei. Gegen die Historicität der Genesis kann dies aber nicht geltend gemacht werden, da die zu Grunde liegende Anschauung keine ausschliesslich israelitische ist, sondern auch bei vielen andern Völkern des Alterthums (cf. Bähr Symb. II. 466 ff. und Sommer, bibl. Abhandlungen I, S. 271 ff.) galt.

4. Zu der Errichtung der Mazebah bemerkt Baumgarten I, 1. S. 279 treffend: „Der Steinhaufen soll zur Besieglung der Bundschliessung dienen. Denn dadurch, dass eine Sache in die sinnliche Wirklichkeit eintritt, wird sie vollendet." Ueber das Gebirge Gilead vgl. § 42, 1. Der Name des Steinhaufens גַּלְעֵד Hügel des Zeugnisses (Laban benennt ihn in aramäischer Sprache יְגַר שָׂהֲדוּתָא mit völlig gleicher Bedeutung) ist mit Anspielung auf den schon feststehenden Namen des Gebirges גִּלְעָד gewählt.

§ 80. (Gen. 32). — Aus der Gefahr, die ihm der nacheilende Laban bereitete, ist Jakob durch Gottes gnädige Fürsorge befreit. Doch neue Gefahren drohen ihm aus der noch bevorstehenden Begegnung mit

seinem Bruder Esau. Zur Bürgschaft, dass auch hier Gottes Schutz ihn nicht verlassen werde, begegnet ihm an der Grenze des heiligen Landes eine Engelschaar. „Es sind Gottes Heere," spricht er, und nennt die Stätte Machanaim (מַחֲנַיִם Doppelheer)[1]). Darauf sendet er Boten nach dem Gebirge Seir, um Esau von seiner Rückkehr zu benachrichtigen und ihn freundlich zu stimmen. Als nun aber die Boten mit der Nachricht zurückkehren, dass Esau ihm entgegenkomme mit 400 Mann, fürchtete Jakob eine feindliche Absicht[2]). Mit Umsicht und Besonnenheit bereitet er sich auf den schlimmsten Ausgang der bevorstehenden Begegnung vor, indem er sein Volk und seine Heerden in zwei Partien theilt, damit, wenn die eine von Esau geschlagen werde, doch wenigstens die andre entrinnen könne. — In dieser Stunde banger Erwartung, wo er allein auf Gottes Beistand angewiesen ist, übersieht er sein bisheriges Leben, ein Leben voll von Verirrungen von seiner Seite, voll Barmherzigkeit und Fürsorge von Gottes Seite. Jetzt endlich wirft er alles Vertrauen auf eigene Kraft und Klugheit weg und giebt Gott allein die Ehre in dem Bekenntniss: „Ich bin zu geringe aller Barmherzigkeit und aller Treue, die Du an Deinem Knechte gethan hast, denn ich hatte nicht mehr, denn meinen Stab, da ich über den Jordan ging, und nun bin ich zwei Heere geworden." An dies Bekenntniss schliesst er dann ein brünstiges Gebet um Rettung mit gläubiger Berufung auf Gottes Verheissung[3]). Noch sondert er reiche Geschenke für Esau aus, die er in angemessenen Zwischenräumen Partienweise ihm entgegensendet, setzt dann in der Nacht seine Familie und seine Heerden über den Fluss Jabbok, und blieb allein diesseits zurück. Da rang ein Mann mit ihm, bis die Morgenröthe anbrach. Es war der Engel des Herrn. Derselbe, von dem Jakob allein noch Rettung und Hülfe hoffen kann, tritt ihm als Feind entgegen. Mit ihm muss er zuvor vollkommen auf dem Reinen sein; erst muss ausgekämpft sein, was durch Jakobs bundeswidrige und eigenwillige Selbsthülfe das Bundesverhältniss zwischen Jakob und seinem Gotte getrübt hat, ehe Jehovah ganz und gar auf seine Seite treten und im Kampfe gegen seinen Bruder ihm unbedingt beistehen kann. Und Jakob siegt in dem wunderbaren Kampfe, obwohl er unterliegt. Denn da der Engel sah, dass er ihn nicht übermochte, rührte er das Gelenk seiner Hüfte an, und über dem Ringen ward das Gelenk seiner Hüfte verrenkt. Dadurch zum Kampfe in bisheriger Weise unfähig gemacht, und wohl jetzt erst klar erkennend, mit wem er es zu thun hat, greift Jakob zu den Waffen, mit denen allein Gott überwunden wird, zu Gebet und Flehen; und mit ihnen siegt er. Seinem beharrlichen Gebete: „Ich lasse Dich nicht, Du segnest mich denn!" gegenüber, erklärt sich Gott für überwunden. Mit gebrochener eigner Kraft, aber neugeboren am inwendigen Menschen,

geht Jakob aus dem Gotteskampfe mit einem neuen Namen, der seines Sieges Zeugniss ist, und gesegnet von Dem, der ihm Verderben drohte, hervor. Er nennt die Stätte das Kampfes Pniel, „denn, spricht er, ich habe Gott von Angesicht zu Angesicht gesehen, und meine Seele ist genesen.“ Da ging die Sonne auf, und er hinkte an seiner Hüfte [4]).

1. Die **Begegnung der Engelheere** entspricht mutatis mutandis dem Traumgesichte der Himmelsleiter, welches 20 Jahre früher ihm Tröstung und Stärkung gebracht hatte. Dort geleitete die Engelerscheinung ihn aus dem heiligen Lande, hier bewillkommnen sie ihn beim Wiedereintritt in dasselbe als den Besitzer desselben, der nach langer Abwesenheit wieder heimkehrt. Dort war das Gesicht bloss friedlicher Art und segenverkündend; hier deuten die Gottesheere zugleich auf Kampf und verheissen Beistand und Abwehr. Dort wurde die Verheissung im Traume, hier im Wachen geschaut, und auch darin liegt eine unmittelbarere und kräftigere Zusichrung. Hengstenberg's (Bileam S. 51) Versicherung: „Die Erscheinung der Engel zu Machanaim muss eine innerliche gewesen sein nach Analogie der ihr genau correspondirenden, welche Jakob zu Theil wurde, da er nach Mesopotamien hinzog Gen. 28, 12, von der ausdrücklich bemerkt wird, dass sie im Traum erfolgte; und doch wird mit keinem Worte bemerkt, dass der Vorgang ein innerlicher“ — kann uns darum nur als eine grundlose erscheinen. Ueberhaupt können wir uns mit Hengstenberg's Bestreben, allenthalben wo Erscheinungen der überirdischen Welt in die irdische hineinragen, bei dem Schauenden einen ekstatischen Zustand vorauszusetzen, nicht befreunden. Wir sind zwar vollkommen einverstanden, dass nach der Ansicht der heil. Schriftsteller gottgesandte Erscheinungen in der Vision und im Traume dieselbe Zuverlässigkeit hatten, wie die im wachen Zustande erlebten (Num. 12, 6); aber da es ebenso sehr feststeht, dass sie überirdische Erscheinungen in das Gebiet des wachen und sinnlichen Schauens verlegen, z. B. Gen. 18. 19, so sehen wir durchaus keinen Grund, der uns veranlassen könnte, eine Ekstase vorauszusetzen, wo die h. Schriftsteller keine angeben. Dass die durchaus gleichbedeutende Engelerscheinung 2 Kön. 6, 17 dem Gebiete der Vision angehört, nöthigt noch nicht, auch die unsrige dahin zu verlegen, da bei gleicher Zuverlässigkeit des visionären wie des wachen Erlebens dieselbe Erscheinung ebenso gut Object des einen wie des andern sein kann, und der Grund der Verschiedenheit nicht im Object sondern im Subjecte zu suchen ist.

2. Jakob sendet die Boten nach dem Gebirge **Seïr.** Tuch S. 464 bemerkt dazu: „So erscheint denn Esau hier bereits als Bewohner von Seïr, der als Beduine mit seinen Waffengefährten bis nach Gilead hinaufstreift, während er K. 36, 6, wo es die besondern Zwecke erforderlich machen, noch in Kanaan sich aufhält und dort erst sich von seinem Bruder trennt.“ Dass aber beide Angaben völlig unversöhnlich seien, ist irrig. Es stehen noch viele Möglichkeiten zur Einigung beider offen. Vgl. Lilienthal, gute Sache d. göttlichen Offenb. III, 48 f. Uns erscheint folgende die wahrscheinlichste. Zuvörderst folgt aus Gen. 32, 4 keineswegs mit Nothwendigkeit, dass Esau schon damals seine feste und bleibende Wohnung in Seïr gehabt habe, sondern nur, dass er zur Zeit daselbst anwesend war. Die Angabe, dass die Boten ihn in Begleitung von 400 Mann daselbst treffen, scheint den Schlüssel zur Lösung des scheinbaren Widerspruchs zu bieten. Dies setzt nämlich voraus, dass er in kriegerischer Thätigkeit daselbst begriffen war. Wir befinden uns also wahrscheinlich in der Zeit, wo Esau an der Spitze eines

kriegerischen Haufens die Eroberung des Landes bewerkstelligt. Hat es aber mit dieser Vermuthung seine Richtigkeit, — (ihre Möglichkeit, ja ihre Wahrscheinlichkeit wird aber nicht geleugnet werden können) — so ist es völlig den Umständen angemessen, dass seine Weiber, Kinder und Heerden (von denen K. 36 allein die Rede ist), noch in der Gegend von Berseba verweilten, und erst später, nach Vertreibung der Choriter, nach Seïr übergesiedelt wurden. Vgl. jedoch auch Ranke, Unters. I, 248 ff., der die Notiz im K. 36 aus der eigenthümlichen Structur der Genesis erklärt. — Wie kommen aber die **400 Mann** in die Umgebung Esau's? Jedenfalls auf dieselbe Weise, wie Richt. 11, 3 und 1 Sam. 22, 2. Seit durch jene wunderbare Verwicklung der Umstände der ihm zugedachte Patriarchensegen auf Jakob übertragen war, wird sich nothwendig auch die Innigkeit seines Verhältnisses zu Isaak getrübt oder aufgelöst haben, und sein profanes, heidnisches Wesen, das der Mutter schon längst widerlich gewesen, wird auch den Vater, nachdem ihm einmal die Augen geöffnet waren, immer mehr von ihm entfremdet haben. Die Aussicht auf den Besitz des verheissenen Landes war ihm seitdem ohnehin abgeschnitten; denn dass auch Esau dem Segen des Vaters eine unabweisbar bindende Kraft zugetraut haben wird, unterliegt wohl keinem Zweifel. So wählt er denn aus freiem Entschluss, was Gott ihm von Anfang an bestimmt hatte, und dies um so bereitwilliger, als ihm im Vaterhause immer unheimlicher zu Muthe wurde, und das stille, friedliche Hirtenleben seinem rohen, kriegerischen Jägersinn nicht zusagen konnte. Seine Verwandtschaft mit den Kanaanitern, vornehmlich aber wohl mit dem Hause Ismaels, lieferte ihm Hülfstruppen zur Ausführung seines Planes, und auch von andern Seiten mögen ihm Männer von gleich rohem und kriegerischem Sinne bereitwillig zugeströmt sein. — Die Frage, in welcher Absicht Esau seinem friedlichen Bruder mit 400 Mann entgegengezogen sei, kann nur vermuthungsweise beantwortet werden. Die Antwort darauf kann eine vierfache sein. Entweder kam er in entschieden feindseliger Absicht, um die seinem Bruder zugedachte Rache, deren Ausübung vor 20 Jahren durch Jakobs Flucht vereitelt worden war, jetzt auszuführen; oder 2) um sich einen grausamen, unzarten Spass daraus zu machen, Jakob in Angst zu setzen; oder 3) um sich an dem grellen Kontrast, den die gegenwärtige Realität zur verheissenen Zukunft in dem Verhältniss beider Brüder zu einander darbot, zu weiden und Jakob an demselben zu demüthigen; oder endlich 4) war diese starke Bedeckung in dem zufälligen Zusammentreffen der Umstände begründet, so dass Esau, als die Boten Jakobs ihn treffen, die 400 Mann grade zu andern Zwecken um sich gehabt, und er sie, um sie nicht zu entlassen, ohne weitre Nebenabsichten auf Jakob mitgenommen habe. Für diese letztre Auffassung scheint der Charakter Esau's zu sprechen; denn dass er seine damaligen Rachegedanken 20 Jahre lang ungeschwächt in sich erhalten und genährt haben sollte, ist bei dem leichtfertigen und sanguinischen Charakter Esau's um so weniger denkbar, als er in der Zufriedenheit mit seiner äusserlich glücklichern und bevorzugten Stellung keinen Anlass zur Wiederaufregung des alten Hasses hatte, wie denn auch in der That Esau's Betragen bei der wirklichen Begegnung mit Jakob nur ungeheuchelte Gutmüthigkeit, Biederkeit und Offenheit verräth. Derselbe Grund möchte nun auch gegen die zweite Auffassung sprechen, während die dritte damit gar wohl vereinbar ist. Freilich sprechen andrerseits der ganze Zusammenhang des Berichtes, die Aussagen der zurückkehrenden Boten, Jakobs Furcht und die Beziehung der Angelophanie und des Gotteskampfes zur bevorstehenden Begegnung Esau's wieder für die erste Auffassung, so dass dann die freundliche und zuvorkommende Art, mit der Esau dem Jakob entgegenkommt, als eine Frucht göttlichen Einflusses auf die Aendrung der Gesinnung und Absicht Esau's anzu-

sehen wäre. Dennoch entscheiden wir uns für die vierte Auffassung, mit der die dritte gar wohl verbunden gedacht werden kann, weil der durch die Angelophanie und den Gotteskampf bezeichnete göttliche Schutz und Beistand für die objective wie für die subjective Betrachtung auch dann noch volle Realität haben; denn für Jakobs subjective Stellung war die Gefahr eine wirklich vorhandene, nicht bloss eingebildete, und für den objectiven Standpunkt ist die Aendrung in der Gesinnung Esau's gleich sehr unter den Gesichtspunkt göttlicher Lenkung zu stellen, sei sie nun das Resultat eines natürlichen Verlaufes oder specieller Einwirkung Dess, der die Herzen der Menschen lenkt wie die Wasserbäche.

3. Mehr als „ziemlich ungeschickt" ist es, wenn Tuch S. 466 bei dem schönen und unübertrefflich innigen **Gebete Jakobs** Vs. 10—13 bemerkt, „der Ergänzer lasse durch seine Zusätze Vs. 10 und Vs. 13 den Jakob ziemlich ungeschickt Gott an seine Befehle und Versprechungen erinnern, mithin ihn auffordern, jetzt Wort zu halten." Alle frommen Beter aller Zeiten, von Jakob an bis auf Luther und bis auf die Gegenwart, haben es grade so gemacht, und grade darin die höchste Kunst und den grössten Segen des Gebetes gesucht und gefunden.

4. Des **Kampfes Jakobs mit dem Engel des Herrn** erwähnt auch Hosea 12, 4 f.:

„Im Mutterschoosse berückte er seinen Bruder,
Und in seiner Manneskraft rang er mit Gott,
Er rang gegen den Engel und siegte,
Weinte und flehte zu ihm."

Nach dem Berichte der Genesis erscheint dieser Kampf als der Wendepunkt in dem Leben Jakobs: vorher ein Hinken auf beiden Seiten, lauter Eigenwerk und Selbsthülfe, Lug und Trug, Ränke und Hinterlist, Halbglaube und Schwachglaube; nachher Demuth und Hingebung in Gottes Willen, Zuversicht und Vertrauen auf Gott und Gottes Führung. Die lang vorbereitete Katastrophe, durch welche aus dem alten Jakob ein neuer Mensch werden soll, durch welche die wuchernden Auswüchse einer reich begabten Natur abfielen, kommt hier zum Durchbruch; und von hier aus begreift es sich erst, wie und warum Gott ihn unter all seinen Verkehrtheiten tragen, ja bei allen seinen Listen und Ränken noch so sichtbar segnen konnte, — alles dies zielte dahin, ihn durch Güte zur Busse zu locken. Es kostete viel Mühe und Noth, viel Prüfungen und Züchtigungen, viel Erbarmen und Geduld, ehe der in sich starke und weise Jakob gebrochen war, aber um so herrlicher war auch die Frucht der langen und schwierigen Erziehung.

Jakobs bisheriges Lebensstadium war nichts weiter als das, womit es, zu einem einzigen, concreten und auffallenden Ereigniss verdichtet und concentrirt, abschliesst: ein Kampf des klugen und starken, des selbstvertrauenden und selbstgenugsamen Menschen, der nur dann des Erfolges sicher zu sein wähnt, wenn er sich selbst hilft, mit Gott, der dessen eigne Kraft und Klugheit brechen will, um ihm in der göttlichen Schwachheit die rechte Stärke, in der göttlichen Thorheit die rechte Klugheit zu geben. Jakobs Leben war ein fortwährender Kampf Jakobs gegen Gott mit den Waffen der eignen Kraft und Klugheit und ebenso sehr ein fortwährender Kampf Gottes gegen Jakob mit den Waffen der Zucht und Gnade, der Geduld und Langmuth. Dieses Lebensstadium hat factisch sein Ende erreicht in dem inbrünstigen Gebete, in dem sich an der Furth Jabbok Jakobs gepresstes Herz Luft macht. Die neue Lebensrichtung in ihm, die endlich zum Durchbruch reif geworden ist, leuchtet hervor in dem unbedingten Bekenntniss: „Ich bin zu

gering aller Barmherzigkeit und Treue, die Du an Deinem Knechte gethan hast" — und in der zuversichtlichen Bitte: „Errette mich von der Hand meines Bruders, denn Du hast ja gesagt: Ich will dir wohlthun etc." In jenem Bekenntniss giebt er Gott allein die Ehre, wie bisher sich selbst, und in dieser Bitte wirft er alle Eigenhülfe, alles Vertrauen auf eigne Kraft und Klugheit, die bisher der eigentliche Anker seines Lebens gewesen war, über Bord, wirft sich Gott und seiner Verheissung in die Arme. Aber damit diese neue Richtung, die Frucht alles bisherigen Kämpfens, Siegens und Unterliegens, — die in diesem Gebete nur erst als der unmittelbare Drang des Herzens hervortrat, zum vollsten, klarsten Bewusstsein sich vermittle, damit die Bedeutung aller bisherigen Lebensführungen wie ein entsiegeltes, aufgeschlagenes Gottesbuch vor ihm liege, und zugleich, damit auch der letzte Rest der Eigenhülfe und des Selbstvertrauens noch weggeworfen werde, — wiederholt sich, in ein einziges, bedeutungsvolles Factum concentrirt, der ganze Verlauf seines bisherigen Lebens mit seinen Kämpfen und seinem endlichen Siege; und indem Gott ein solches Factum herbeiführt, stellt er ihm in demselben, wie in einem Spiegel der Selbstbeschauung ein klares Totalbild von der Bedeutung seines bisherigen Lebens vor Augen. Das ist der Zweck und die Bedeutung des Kampfes, mit welchem dies erste Lebensstadium Jakobs abschliesst, und dass er diese Bedeutung desselben erkannt habe, bezeugt sein Wort: „Ich habe Gott von Angesicht zu Angesicht gesehen, und meine Seele ist genesen."

Die Basis unsres Ereignisses ist zunächst die Furcht Jakobs vor dem bevorstehenden Kampfe mit Esau. Der bisher so ergiebige Quell seiner eignen Kraft, Klugheit, List und Ränke ist Esau's Macht gegenüber gänzlich versiegt. Dazu fühlt und weiss er es, dass er gegen Esau mehrfach im Unrechte ist, — aber dass seine Unbill gegen Esau zugleich und zumeist eine Unbill gegen Jehovah ist, dass er also nicht nur von Esau, sondern auch von Jehovah Zorn und Rache zu gewärtigen hat, das war die grosse und wichtige Erkenntniss, die sich ihm jetzt zum klarsten Bewusstsein erschliessen sollte. Mit dem Unrecht gegen Esau hat es am Ende so gar viel nicht auf sich, denn Jakobs Unrecht gegen Esau ist vielfach paralysirt durch Esau's Unrecht gegen Jakob, — in dem Verhältniss zu seinem Bruder ist die restitutio in integrum schon hergestellt, und was etwa auf Jakobs Seite daran noch fehlte, das hatte die Nemesis in Jakobs Leben reichlich hinzugethan. Aber sein eigentlicher, hauptsächlichster und nächster Feind ist Jehovah, auf den er seine einzige Hoffnung gegen Esau gestellt hat. Denn in seinem Verhältnisse zu Jehovah fehlt noch die restitutio in integrum; unversöhnt sind noch die ungöttlichen Ränke und Listen, der Lug und Trug, womit er Gottes heiliges Werk entheiligt und Gottes geweihte Zwecke entweiht hat. Seine Schuld gegen Jehovah besteht darin, dass er Ihn, der kraft des Bundes nicht von ihm lassen konnte, vermöge dieses Bundes gleichsam mit hineingezogen hat in den Schmutz seiner eigenen Betrügereien, und diese Schuld ist nicht getilgt. Gott will ihm zwar helfen gegen Esau kraft des noch bestehenden Bundes und muss ihm helfen kraft der unverbrüchlichen Verheissung, — aber zum gemeinsamen Kampfe gegen den gemeinsamen Feind will jetzt Jehovah mit Jakob nicht eher gemeinsame Sache machen, bis ausgekämpft ist, was zwischen ihnen Beiden Störendes obwaltet, bis das getrübte Bundesverhältniss in seiner vollen Reinheit hergestellt ist. Während nun Jakobs Seele vornehmlich bekümmert ist über die Gefahren, die ihm von Esau drohen, tritt ihm Gott selbst als Feind entgegen, ringt mit ihm, bis die Morgenröthe anbricht, und sagt durch diesen feindseligen Angriff: Dein eigentlicher, dein gefährlichster Feind bin Ich, überwinde Mich, dann hat es mit dem Kampfe gegen Esau keine Noth. — Aber auch eine andre Beziehung scheint hier noch in Betracht zu kom-

men, nämlich der bevorstehende Wiedereintritt in das Land der Verheissung. Dass Jakob reich gesegnet zurückkehren darf in das gelobte Land, ist Resultat des bundesgemässen Beistandes und Segens Gottes; aber die bundeswidrige Verkehrtheit im bisherigen Leben Jakobs, die den Zorn Gottes auf ihn gehäuft hat, macht ihn unwürdig und untauglich zum Eintritte in das verheissene Land. Darum muss auch von dieser Seite her ausgekämpft werden, was zwischen Beiden obwaltet; auch darum muss Jakob den Zorn Gottes besiegen, und auch darum das Bundesverhältniss in integrum restituirt werden.

Ein wesentliches Moment zum Verständniss des Vorganges ist es nun, darüber sich in's Reine zu setzen, ob Jakob in dem ihm feindlich entgegentretenden Manne sofort, oder erst im Verlaufe des Kampfes den Engel des HErrn erkannt habe. Dass er zu dieser Erkenntniss schon gelangt war, als er sprach: „Ich lasse Dich nicht, Du segnest mich denn," — kann keinem Zweifel unterliegen, aber ebenso sehr scheint die Art, wie er dem Angriff des Mannes begegnet, darauf zu führen, dass er von Anfang an seinen Gegner nicht, wenigstens nicht mit Bestimmtheit, erkannt habe; darauf führt auch mit Entschiedenheit der Ausdruck der Urkunde: „Da rang ein Mann mit ihm." Wir werden also zwischen den beiden bezeichneten Grenzen einen Zeitpunkt aufzusuchen haben, wo es ihm zur unzweifelhaften Gewissheit wurde, mit wem er kämpfe. Dann kann es aber kein andrer sein, als der, wo der Mann, nachdem er das Gelenk seiner Hüfte angerührt und verrenkt hat, zu ihm spricht: „Lass mich gehen, denn die Morgenröthe bricht an." Dieser Augenblick ist aber auch völlig dazu geeignet. Schon die Nähe jener himmlischen Erscheinung musste Jakobs Seele mit Schauern banger Ahnung erfüllen, die unter dem Ringen noch immer mehr wachsen und in dem Verrenken der Hüfte, das ihm alle Hoffnung benahm, den Kampf zu bestehen, ihren höchsten Gipfel erreichen mussten. Aber statt nun den zum weitern Ringen Unfähigen zu verderben, wie es von einem menschlichen Gegner zu erwarten war, spricht der Mann jene seltsamen Worte, die zu deutlich auf eine geheimnissvolle, überirdische Erscheinung hinweisen; — und diese Worte bringen Jakobs bange Ahnung zur Gewissheit. Aber nun, in diesem entscheidenden Momente, nimmt er sich zusammen und greift zu den Waffen des Gebetes und Flehens, mit denen Gott allein überwunden werden kann, und überwindet Ihn mit denselben, so dass Er ihm völlig zu Willen wird und ihn segnet, wie er gebeten.

Wir fanden oben schon die Bedeutung dieses wunderbaren Ereignisses darin, dass in dem Fortgang und Erfolg des Kampfes dem Jakob ein concretes Totalbild von der Bedeutung seines bisherigen Lebens vor Augen gestellt werden soll. Wie er hier zuvörderst mit der ganzen Macht seiner natürlichen Leibeskraft gegen den Mann gekämpft hat, ohne klar und bestimmt zu wissen, dass er gegen Gott kämpfe, so hat er bisher sein ganzes Leben hindurch, indem er gegen feindlich gesinnte Menschen zu kämpfen wähnte, eigentlich gegen Gott gekämpft mit der Fülle der eignen fleischlichen Kraft, mit Trug und Hinterlist. Lange, bis zum Aufgang der Morgenröthe, blieb des Kampfes Ausgang unentschieden. Da der Mann sah, dass er ihn nicht übermochte, rührte er das Gelenk seiner Hüfte an, und das Gelenk seiner Hüfte ward über dem Ringen mit ihm verrenket. So hat auch Gott in Jakobs Leben lange mit ihm gerungen und ihn nicht übermocht, weil Jakobs eigne Kraft und Klugheit, mit der er Gott widersteht, noch nicht gebrochen war. Aber, da die Morgenröthe des neuen Tages anbrechen soll, zeigte sich doch, dass Gott ihm zu stark ist, dass Gottes Beharrlichkeit über die Zähigkeit der alten Natur in Jakob den Sieg davon getragen hat. Wie in der Hüfte der Sitz der natürlichen Kraft, mit der er entgegen gerungen, gebrochen ist, und er sich nun auf's Bitten, Weinen und Flehen legt,

so ist an dem letzten Tage seines bisherigen Lebens endlich alles Vertrauen auf die eigne Kraft, die ihm bisher immer durchgeholfen, aller Rückhalt der natürlichen List und Klugheit zu Schanden geworden, er bekennt sich überwunden (32, 11) und provocirt allein auf die Gnade und die Verheissung Gottes (32, 13).

Die vorstehende Auffassung des Kampfes weicht von der bisher üblichen darin ab, dass sie den Sieg Jakobs über Jehovah nicht in seiner Beharrlichkeit des leiblichen Ringens als eines Bildes des geistlichen Ringens begründet findet, sondern vielmehr in diesem leiblichen Ringen gerade ein Bild der Verkehrtheit seines bisherigen Lebens sieht. Offenbar bildet das Verrenken der Hüfte den Wendepunkt in dem Kampfe; vorher war Jakobs Ringen ein leibliches, dies fortzusetzen ist ihm durch das Verrenken der Hüfte unmöglich gemacht. Nun greift er zu andern Waffen und verlegt das Ringen auf das geistliche Gebiet. Beide Arten des Ringens, dort mit der Leibeskraft der Hüfte, hier mit der Geisteskraft des Wortes (des Gebetes) stehen unabweisbar im Gegensatze zu einander; nicht durch jenes siegt Jakob, sondern durch dieses. Jenes Ringen, in dem er unterliegt, kann also unmöglich ein Bild des geistlichen Ringens, welches unter allen Umständen die Verheissung des Sieges hat, sein; es muss vielmehr, weil die Leibeskraft den Gegensatz zur Geisteskraft bildet, ein Bild des fleischlichen, ungeistlichen, gottwidrigen Ringens mit der ungeweihten Eigenkraft der Natur sein.

Nicht minder deutlich und bestimmt, als aus dem Bericht der Genesis, tritt diese Auffassung als die einzig zulässige auch aus dem Zusammenhang der Relation bei Hosea hervor. Vgl. besonders Umbreit, pract. Comment. IV, S. 82 f., der den Zusammenhang und den Sinn der prophetischen Rede treffend also darlegt, Vs. 1—3: „Von Neuem erhebt sich die Rede des Propheten gegen das treulose Efraim. Hinterlist übt es an seinem Gott und es ist, als hätte es ihn mit lauter Garnen des Luges und Truges umgeben. Und auch Juda wandelt noch immer auf den Wegen der Untreue, hie und da fremde Götter suchend neben Jehovah, dem unverbrüchlich den einmal mit seinem Volke geschlossenen Bund festhaltenden Gemahl . . . Daher muss die ewig waltende Gerechtigkeit des lebendigen und eifrigen Gottes eingreifen. Juda und Efraim loszurütteln aus seiner Eitelkeit . . . V. 4—7. Der Prophet macht geschickten Gebrauch von dem, was die heilige Sage über die vorbildliche Hinterlist des Stammvaters und die Bedeutung seines Namens berichtet. Was als besondre Schuld auf dem Volke lastet, tritt in seinem fleischlichen Begründer von Anbeginn hervor: Trug und Streit mit Gott. Schon im Leibe seiner Mutter, noch im bewusstlosen Zustande, hält Jakob seinen Bruder Esau an der Ferse, um als Erstgeborner ihm zuvorzukommen, und in seiner männlichen Gereiftheit ringt er mit Gott. Aber Gott lässt sich nichts abtrotzen; will der Mensch ihn überwinden, so muss er weinen und flehen, und so gelangte auch Jakob erst auf dem Wege der Demuth und des aufrichtigen Gebetes zur Bevorzugung, gesegneter Vertrauter des lebendigen Gottes zu werden etc."

Indem so die prophetische Anwendung der Geschichte des Kampfes uns zeigt, dass Jakobs leibliches Ringen mit Gott ganz parallel steht mit der Verkehrtheit Efraims und Juda's, die ebenfalls mit fleischlichen Waffen der Hinterlist und des Betruges gegen Gott ankämpft, richtet sie zugleich unsern Blick auf die vorbildliche Bedeutung der Geschichte und macht uns darauf aufmerksam, wie dieser Kampf, welcher den Höhe- und Concentrationspunkt in Jakobs Leben bildet, vermöge der ebenso wesentlichen als geheimnissvollen Correlation zwischen Erzeuger und Erzeugten der Prototyp der Geschichte des Volkes ist, dessen Urheber Jakob war. In der ganzen Geschichte ringt Jehovah mit dem Volke der Wahl, um es für seine Zwecke zu gewinnen und zu bereiten, und durch die ganze Geschichte setzt das Volk in fast allen seinen Generationen seinem Gotte Eigen-

werk und Eigenhülfe, Hinterlist, Lug und Trug entgegen, bis Gott ihm unter dem Ringen die Hüfte der Eigenkraft verrenkt und bricht, und es dann gleich dem Stammvater hülflos ruft: „Ich lasse Dich nicht, Du segnest mich denn“, und gleich ihm gesegnet wird.

Aus der obigen Darstellung wird schon zur Genüge hervorgehen, dass wir den Kampf Jakobs weder in das Gebiet des Traumes, noch der Vision, noch der Ekstase, sondern in das der äussern Wirklichkeit und der wachen Wahrnehmung verlegen. Schon das aus dem Kampfe resultirende Hinken Jakobs möchte nur mit einem wirklichen, sinnlichen Kampfe vereinbar sein; denn die angebliche Erfahrung, dass eine mächtige Erregung des innern Lebens (sowohl im Traume wie in der Ekstase) ähnliche, auch nach Wiederkehr des wachen Zustandes fortdauernde, Einwirkungen auf das verwandte leibliche Gebiet hinterliess, ist keineswegs gesichert, da vielmehr umgekehrt in solchen Fällen meist das entstehende leibliche Uebel dem Traume seine dahin bezügliche Gestalt giebt (vgl. Friedreich, zur Bibel I, 187). Völlig entscheidend aber ist es einerseits, dass die Urkunde nicht die mindeste Andeutung enthält, dass der Kampf einem andern Gebiete angehört habe, als der Uebergang über den Jabbok (V. 23) und das Anbrechen der Morgenröthe (Vs. 26 vgl. mit Vs. 31), und andrerseits, dass der Engel des Herrn, der in äusserlicher, sinnlich wahrnehmbarer Erscheinung in Abrahams Zelt eintreten, sich die Füsse waschen lassen und Abrahams gastlich zubereitetes Mahl geniessen kann (Gen. 18, 1. 4. 8), auch unter andern Umständen ebenso gut in äusserlichem Vorgange mit Jakob ringen kann. Hengstenberg's Bemerkung (Bileam S. 51), „dass man in einem äusserlichen Kampfe und Ringen nicht durch Gebet und Thränen siegen könne“, bedarf keiner Widerlegung. Sie fällt auch von selbst weg, wenn der äusserliche Kampf des leiblichen Ringens und der geistliche Kampf mit Gebet und Thränen zwei einander entgegengesetzte und zeitlich getrennte Momente sind.

Weil durch den Ausgang des Kampfes ein Neues gewonnen ist, erhält Jakob auch einen neuen Namen: יִשְׂרָאֵל = Gotteskämpfer. Auffallend ist nun allerdings, dass der alte Name von jetzt an nicht schwindet, sondern neben dem neuen fortbesteht, ja sogar die gewöhnlichere Bezeichnung bleibt, so dass der Name Israel nur da gebraucht wird, wo die Rede eine gewisse feierliche Haltung annimmt. Es muss dies Verhältniss um so mehr auffallen, als der neue Name Abrahams von dem Augenblick an, wo er gegeben war, den alten völlig verdrängt hat. Dazu kommt noch, dass der Name Israel dem Jakob nachher (K. 35, 10) von Neuem beigelegt wird, als hätte er ihn noch gar nicht getragen. Zuvörderst muss nun aber bemerkt werden, dass beide Thatsachen (der Gebrauch des alten Namens neben dem neuen, und die Wiederholung der Namengebung) ineinander greifen und einander tragen und stützen (vgl. zu K. 35). Aber auch nach der Erneuerung des Namens in K. 35 geht dasselbe Verhältniss in dem Gebrauche beider Namen fort. Damit, dass K. 32 einerseits und K. 33 andrerseits zwei verschiedenen Verff. zugeschrieben werden (wie Stähelin thut, während Tuch sich genöthigt sieht, sie von ein und demselben Autor herzuleiten, vgl. meine Einh. d. Gen. S. 166 ff. und 170 ff.), ist gar nichts zur Erklärung des Problems gewonnen, denn beide vorausgesetzte Verff. gebrauchen beide Namen nebeneinander in durchaus gleicher Weise. Die hier obschwebende Frage lässt sich, wie Hengstenberg, Beitr. II, 279 richtig bemerkt, durchaus nicht aus einer grob äusserlichen Betrachtung der Namen beantworten. Seine eigne Lösung des Problems („Der Name Abraham bezeichnet die göttliche Bestimmung. Nachdem die Verheissung einmal ertheilt worden, stand mit der Sache der Name fest. Der Name Israel dagegen bezeichnet einen subjectiven Zustand, oder gründet sich doch auf einen solchen. Hier geht das Alte neben dem Neuen fort, und weil der Name im engsten Verhältniss zur

Sache steht, wird er immer wieder neu, wenn die Sache von Neuem in's Leben tritt") — erklärt genügend, wie der alte Name neben dem neuen noch in Gebrauch bleiben konnte. Dass aber der neue Name Israel, nicht der alte Name Jakob, zur Bezeichnung des von ihm stammenden Volkes gewählt wurde, hat offenbar darin seinen Grund, dass dieser, von Menschen gegeben, der Name der Natur, jener von Gott gegeben, der Name der Gnade und des Berufes ist. Indem das Volk sich Israel nannte, bezeichnete es sich als ein solches, das durch Gottes gnadenreiche Führung erst zu dem geworden, was es ist. Fixirte sich nun aber der Name Israel als Bezeichnung des Volkes und des Stammvaters als des Repräsentanten des ganzen Geschlechts, so war es natürlich, dass der Name Jakob unterscheidungsweise vorzüglich zur Bezeichnung des Stammvaters als des einzelnen Individuums in Gebrauch kam, und daraus erklärt es sich, dass dem Erzähler der Genesis, in dessen sprachlichem Gefühl dieser Unterschied feststand, der Name Jakob noch so häufig in der Darstellung der individuellen Geschichte des Stammvaters unterläuft.

Auch Jakob fragt den Mann, mit dem er gerungen, obwohl er bereits mit Sicherheit weiss, dass es Gott selbst ist, nach seinem Namen, und der Engel des Herrn weicht der Beantwortung dieser Frage aus (ebenso wie Richt. 13, 16—18). Die Neuheit und Eigenthümlichkeit der Gottesbezeugung in diesem Kampfe erweckt in Jakob den Wunsch, sich durch einen neuen entsprechenden Gottesnamen die Neuheit der Gottesmanifestation für seine Erkenntniss zu fixiren und zu vergegenwärtigen; — dass aber der Engel seinem Verlangen nicht entspricht, stellt jenen Wunsch unter den Gesichtspunkt der Voreiligkeit, und hat seinen Grund darin, dass noch nicht die Zeit herangekommen war, wo diejenige Modalität der Gottesbezeugung, welche der Maleach Jehovah repräsentirte, zu der Vollendung und Reife in der Geschichte gekommen war, die zur Offenbarung ihres Wesens in einem specifischen Namen erforderlich war. Jakob spricht: „Ich habe Gott von Angesicht zu Angesicht gesehen", wodurch er gewissermaassen selbst nach dem Maasse seiner eigenen Einsicht den Engel als „Angesicht Gottes" benennt, und prägt dann diese Erkenntniss durch die Benennung des Ortes mit dem Namen Pniel dem Gedächtniss der Zukunft ein.

Ehe wir die Betrachtung dieses Ereignisses verlassen, müssen wir noch den Contrast und den Gegensatz, den es zu der Engelerscheinung in Machanaim bildet, in's Auge fassen. Dort sendet ihm Gott eine himmlische Gesandtschaft entgegen, die ihn an der Grenze des verheissenen Landes als den Besitzer und Erben desselben bewillkommnen und ihm göttlichen Schutz und Beistand gegen alle Feinde und Widersacher verheissen soll, — und hier — fast unmittelbar darauf — tritt ihm derselbe Gott selbst als Feind und Widersacher in den Weg und will ihm den Wiedereintritt in das heilige Land verwehren und abschneiden. Wie reimt sich das miteinander? — Es spricht sich hier in dem Verhältniss Gottes zu Jakob dieselbe Doppelseitigkeit aus, die in Jakobs Stellung zu Gott vorlag, jene ist durch diese bedingt. Nach seiner objectiven Stellung war Jakob der Freund Gottes und der Erbe der Verheissung, und ihr galt die Angelophanie in Machanaim; nach seiner subjectiven Stellung aber war noch viel Gott Widerstrebendes an Jakob, ihr galt der Kampf zu Pniel.

§ 81. (Gen. 33). — Jakob, der in dem Kampfe mit dem Engel des Herrn seinen gefährlichsten Feind überwunden hat durch Gebet und Flehen, überwindet nun auch Esau, der ihm mit seinen 400 Mann entgegen-

kommt, durch Demuth und Bescheidenheit. Esau, durch die Demuth Jakobs und durch die Gutmüthigkeit seines eignen Charakters überwältigt, fällt ihm um den Hals, herzt und küsst ihn[1]). Nur mit Widerstreben nimmt er Jakobs reiche Geschenke an und erbietet sich ihn mit seiner bewaffneten Macht bis zum Ziele seiner Reise zu begleiten, was aber Jakob freundlich ablehnt. So schieden die beiden Brüder in Freundschaft und Liebe, mit versöhntem Herzen, und ihr gutes Einverständniss blieb von jetzt an ungetrübt bis an ihren Tod. — Jakob zog nun im Jordanthale nordwärts bis gen Sukkot[2]), wo er sich wahrscheinlich längere Zeit aufhielt. Dann setzte er über den Jordan und erstieg aus der Ebene Jesreel das efraimitische Hochland, wo er sich in der Gegend von Sichem niederliess. Der Ankauf eines Ackers und die Errichtung eines Altars, den er als Markstein seiner bisherigen Lebensführungen El Elohe-Jisrael nennt, bezeugen seine Befriedigung, nach langer Wallfahrt in dem Lande der Verheissung wieder eine heimathliche Stätte gefunden zu haben[3]).

1. Tuch bemerkt zu dieser Versöhnungsgeschichte S. 470: „Die Offenheit und der biedere Sinn Esau's in diesem Bilde macht einen wohlthuenden Contrast zu der Kriecherei des verzagenden Jakob.“ Wir dagegen, so gerne wir auch die guten Seiten im Charakter Esau's anerkennen, und so wenig wir auch geneigt sind, die Blössen und Schwächen im Charakter Jakobs zu verhüllen, nennen herzliche und aufrichtige Demuth, was Tuch verzagende Kriecherei nennt. Wir finden in Jakobs Betragen die Zucht und Besonnenheit, die auf die bestehenden Verhältnisse gebührende Rücksicht nimmt, und sich willig beugt unter die bestehende Ordnung der Dinge, wo ein Auflehnen gegen dieselben, oder eine Nichtbeachtung derselben Schwärmerei oder Fanatismus wäre. Esau ist für jetzt, gleichviel ob er es verdient oder nicht, einmal der äusserlich Bevorzugtere und Gewaltigere, und Jakob, so sehr auch die Bestimmung der Zukunft ihm eine höhere Stellung anweist, in der Gegenwart der äusserlich Zurückstehende, und dass Jakob darin die wohlverdiente Nemesis erkennen muss, macht ihm die factische und willige Anerkennung des gegenwärtigen Contrastes um so mehr zur Pflicht. Auf der andern Seite ist bei Esau's nicht abzuleugnender Offenheit, Biederkeit und Gutmüthigkeit nicht zu vergessen, dass eben das Bewusstsein, wie sein Bruder an Glück und Macht sich mit ihm nicht messen könne, ihm seine Freundlichkeit und Nachgiebigkeit sehr leicht machen, und seinem Benehmen eine grosse Sicherheit geben musste. Zur Charakteristik beider Brüder und ihres Betragens gegen einander vgl. noch Drechsler, Einh. d. Gen. S. 231 ff.

2. Sukkot (סֻכּוֹת), wo später eine Stadt entstand, lag im Jordanthal, auf der Ostseite des Flusses, im Gebiete des Stammes Gad (Jos. 13, 27; Richt. 8, 5), „civitas trans Jordanem in parte Scythopoleos“ (Hieronymus ad gen. 33, 17). Völlig irrig ist es demnach, wenn Winer 2. A., früher auch Raumer u. A. unser Sukkot mit den Ruinen eines Ortes سُقُط (welcher Name ohnehin hebr. שקט lauten würde), die Burkhardt II, 595 auf der Westseite des Jordan südlich von Beisan (Betsean) oder Skythopolis fand, identificiren. Tuch S. 471 findet es ohne allen Grund und Nachweis wahrscheinlich, dass die Stadt auf beiden Ufern des Jordan erbaut gewesen sei. Delitzsch vermuthet, dass Skythopolis von einer irrthümlichen Combination des Sukkot mit den Skythen seinen

Namen habe. — Dass sich Jakob längre Zeit zu Sukkot aufgehalten haben müsse, lässt sich mit Sicherheit daraus schliessen, dass er daselbst für sich und für seine Heerden Wohnung und Hürden errichtete. Die durch die Eile und die Strapazen der Flucht herbeigeführte Unordnung und Ermüdung seines Zuges mochte, nachdem er endlich zur ungefährdeten Ruhe gekommen war, das Bedürfniss eines längern Verweilens hervorgerufen haben.

3. Luther u. A. überzetzen die Worte וַיָּבֹא יַעֲקֹב שָׁלֵם עִיר שְׁכֶם in Vs. 18 durch: „Jakob zog gen Salem zu der Stadt des Sichem," eine Uebersetzung, die selbst Robinson III, 322. 334. 336 auf Grund der Thatsache, dass er in der Nähe von Sichem ein Dorf Sâlim vorfand, beibehält. Dass aber שָׁלֵם hier ein Adject. = „wohlbehalten, unversehrt" ist, kann keinem Zweifel unterliegen (vgl. Hengstenberg Comment. zu d. Ps. III, 331); denn Vs. 18 wird ausdrücklich Sichem als die erste Station Jakobs im Lande Kanaan bezeichnet; und das שָׁלֵם bezieht sich mit unverkennbarer Absichtlichkeit auf das בְּשָׁלוֹם in dem Gelübde Jakobs (K. 28, 21) zurück. Was Jakob dort als Bedingung seines Gelübdes kraft der Verheissung in Vs. 3. 13 aufstellte, ist jetzt vollständig in Erfüllung gegangen, worauf sowohl die Wahl des Wortes שלם als der sonst völlig müssige und sonderbare Zusatz „im Lande Kanaan" mit sichtbarer Befriedigung hinweist. — Ueber die Lage und Umgegend der Stadt Sichem vgl. § 51, 6. — Bei Sichem angelangt, an derselben Stelle, wo auch Abraham zuerst im heiligen Lande festen Fuss fasste, und dem Gotte, der ihm dort erschien, einen Altar errichtet hatte, weiss sich Jakob wieder in der Heimath, im Lande der Verheissung und am Ziele seiner Wallfahrt, und diesem freudigen Bewusstsein giebt er einen Ausdruck in dem Ankauf eines Stück Landes und in der Errichtung eines Altars. Der **Ankauf des Landes** von den Sichemitern zum Wohnplatze fand seine äusserliche Veranlassung vielleicht auch darin, dass jetzt das Land schon besetzter war als zur Zeit der Einwandrung Abrahams, und während dieser sich nur ein Erbgut zum Sterben kauft, muss Jakob sich schon ein solches auch zum Leben erwerben. Der Kaufpreis betrug 100 **Kesiten** (קְשִׂיטָה). Während die alten Uebersetzer dies Wort fast alle durch „Lamm" wiedergeben, verstanden die Juden darunter ein Geldstück (vgl. auch Apostelgesch. 7, 16: *τιμῆς ἀργυρίου*), und Neuere (Bochart, Münter etc.) combinirten beide Meinungen durch die Annahme, dass es ein Geldstück mit dem aufgeprägten Bild eines Lammes gewesen sei. Ueber den Werth desselben lässt sich gar nichts (auch nicht aus der Vergleichung mit Gen. 23, 16) ermitteln. Vgl. Gesenius thes. 1241, Wiseman, Ergebnisse der wissensch. Forschung. Regensb. 1840 S. 369 ff., Bertheau, zwei Abhandl. S. 24). Ueber den Brunnen bei Sichem, den die Tradition mit dem Jakobsbrunnen Joh. 4, 5 identificirt und seine Entstehung auf den Patriarchen zurückführt, so dass er zugleich auch die Lage des von Jakob gekauften Feldes bezeichnen würde, vgl. Robinson III, 328—335. Dieser Brunnen liegt vor der südlichen Mündung des Sichem-Thales. Robinson vertheidigt die Glaubwürdigkeit der Tradition. — Wie Abraham (K. 12, 7), so errichtet auch Jakob bei Sichem einen **Altar,** den er אֵל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל (Gott, der Gott Israels) benennt. In Mesopotamien konnte und durfte er keinen Altar errichten, sondern nur im Lande der Verheissung, das Gott selbst zur Stätte seines Dienstes erwählt hatte. Der Name des Altars prägt das Resultat seiner bisherigen Lebensführungen, durch welche Jakob zu Israel geworden ist, auch dem Gedächtniss der Nachwelt ein. — Auf die mitunter aufgeworfene Frage, warum Jakob nicht gleich zu seinem Vater nach Hebron (wo er wahrscheinlich jetzt wohnte 35, 27) zog, ist zu erwidern, das Jakob sehr wohl von Sichem aus, ja auch wohl von Sukkot aus einen oder mehrere Besuche bei seinem Vater gemacht haben kann, ohne dass der

Referent genöthigt gewesen wäre, es ausdrücklich zu berichten. Aus K. 35, 8, vgl. mit K. 24, 59 sehen wir wenigstens, dass Jakob bald nach seiner Rückkunft mit dem Hause seines Vaters in unmittelbare Berührung gekommen sein muss, denn Rebekka's Amme, die nach K. 24 in Isaaks Hause war, finden wir K. 35 in Jakobs Hause. Dass aber Jakob seinen Haushalt nicht mehr dem Haushalte Isaaks unterordnete und einfügte, hat darin seinen Grund, dass er durch seine bisherigen Lebensführungen als selbständiger Träger der Verheissung hingestellt ist, während Isaak, nachdem er den Segen über Jakob gesprochen, sein Tagewerk, so weit es ihn als den Träger der Verheissung anging, geschlossen hat.

Jakob's Pilgerleben im heiligen Lande.

§ 82. (Gen. 34). — Während des Aufenthaltes bei Sichem liess sich Dinah, Jakob's Tochter von der Leah, gelüsten, hinauszugehen, um die Töchter des Landes zu sehen. Ihr Vorwitz rächte sich: Sichem, ein Sohn Chamor's, des Fürsten zu Sichem, entführte und schändete sie[1]). Sein Herz hing an dem Mädchen, darum bot er Alles auf, um von ihren Verwandten die Einwilligung zur Heirath zu erlangen. Auf seine Bitte begiebt sich Chamor in das Zelt Jakobs und wirbt um sie. Jakob, durch die Kunde der erlittenen Schmach tief gebeugt, schwieg, die Rückkehr seiner grade abwesenden Söhne, der leiblichen Brüder Dinah's, erwartend. Sie aber hat die Nachricht auf's Aeusserste empört und den Vorsatz, blutige Rache zu nehmen, erzeugt. Doch unterdrücken sie in hinterlistiger Verstellung die sofortigen Aeussrungen ihrer Leidenschaft, und als Chamor und Sichem, zu allen Opfern bereit, mit freundlichem Zureden und herzlichen Bitten in sie dringen, durch Wechselheirathen ihre beiderseitigen Familien und Stämme zu verschwägern, stellen sie, scheinbar einwilligend, nur die Bedingung, dass sämmtliche Sichemiten sich beschneiden lassen. Sichem's Liebe macht ihn beredt, und es gelingt ihm, durch übertriebene Vorspiegelung der daraus resultirenden Vortheile, alle Bürger der Stadt zur Beschneidung zu vermögen. Als nun aber am dritten Tage das eingetretene Wundfieber sie unfähig zum Streite machte, brechen Simeon und Levi ohne Jakobs Wissen und Willen mit einer Schaar ihrer Knechte in die Stadt, ermorden alle Männer, plündern alle Habe und nehmen alle Weiber und Kinder gefangen[2]). Auf Jakobs Befürchtungen, Klagen und Vorwürfe erwidern sie: „Sollte man denn mit unsrer Schwester als mit einer Hure handeln?“[3]).

1 Bohlen Comm. S. 327 meint, Dinah könne zur Zeit dieses Vorfalls nach den chronol. Angaben der Urkunde nur 6—7 Jahre alt gewesen sein. Die plumpe Unwahrheit dieser Aussage springt in die Augen (vgl. Hengstenberg, Beitr. III, 352 f.) und Reinke, Beitr. S. 98 f.). Dinah und Josef waren ungefähr in gleichem Alter, K. 30,

21—24. Als Josef nach Aegypten verkauft wurde, war er mindestens 17 Jahre alt, K. 37, 2. Zwischen Dinah's Entführung und Josefs Verkauf liegt aber nur die an jenes Ereigniss sich der Zeit nach unmittelbar anschliessende Wandrung von Sichem nach Betel und von da nach Mamre K. 35. Wir können demnach ohne alle Schwierigkeit den Raub der Dinah in deren 15. oder 16. Jahr verlegen (womit auch Lengerke, Kenaan I, 320 übereinstimmt). Damit harmonirt es auch, dass zwischen Dinah's Geburt und deren Entführung noch 6 Dienstjahre Jakobs, ein längerer Aufenthalt zu Sukkot, wo Jakob sich ein Haus baute, und zu Sichem, wo er sich ankaufte und förmlich einrichtete, liegen. Dass aber im Morgenlande die Mannbarkeit des weiblichen Geschlechtes schon im 12. Jahre und oft noch früher einzutreten pflegt, ist bekannt (vgl. Niebuhr, Beschreibung v. Arab. S. 72). — Josephus Angabe (ant. 1, 21, 1), dass ein Fest der Sichemiten die Veranlassung zu dem ebenso unbesonnenen als sträflichen Ausfluge Dinah's gegeben habe, ist nicht unwahrscheinlich. — Zu Abrahams Zeit existirte die Stadt Sichem noch nicht, denn K. 12, 6 ist nur von einem מְקוֹם שְׁכֶם die Rede. Es ist demnach wahrscheinlich, dass Chamor der Gründer der Stadt war und sie nach seinem Sohne Sichem nannte (vgl. Gen. 4, 17). Die Bewohner derselben waren chivvitischen Stammes.

2. Schon aus dem Verhältnisse Labans zu Rebekka, wie es K. 24, 50. 55 ff. geschildert ist, ersehen wir, dass den leiblichen Brüdern neben dem Vater eine entscheidende Stimme über die Verheirathung der Schwester zukam. Darum wartet auch Jakob auf die Rückkehr seiner Söhne und überlässt ihnen die Entscheidung. Mit Recht bringt J. D. Michaelis Anmerkk. ad. h. l. S. 152 eine noch jetzt im Orient herrschende Anschauung („in jenen Gegenden glaubt man, dass der Bruder durch die Entehrung seiner Schwester noch mehr beleidigt werde, als der Mann durch die Untreue seiner Frau: denn, sagen noch jetzt die Araber, der Mann kann sich von seiner Frau scheiden, und dann ist sie nicht mehr sein; Schwester und Tochter aber bleibt ewig Schwester und Tochter") hier in Anwendung. Vgl. Arvieux merkw. Nachr. I, 130; Niebuhr Beschr. S. 39. Dieselbe Anschauung trieb auch Absalon zum Meuchelmorde 2 Sam. 13, 28. — Die Willigkeit, mit welcher die Sichemiten sich sogleich der Beschneidung unterziehen, setzt voraus, dass dieses religiöse Symbol auch im Heidenthum der damaligen Zeit gekannt und in Ehren gehalten wurde. — Dass die Brüder Simeon und Levi nicht vereinzelt, sondern in Gemeinschaft mit einer Schaar ihrer Knechte die Stadt angreifen, versteht sich wohl von selbst, auch wenn der Referent es nicht erwähnt. Uebel angebracht ist also Tuchs Bemerkung (S. 476): „Unvermerkt schleicht bei Simeon und Levi der Gedanke an ihre Stämme in die Erzählung ein, da das Plündern einer Stadt nicht zweier Männer Sache ist." Ein so klägliches Aus-der-Rolle-fallen darf dem Verfasser der Gen., auch wenn er nur ein Mythendichter oder Mythenverarbeiter ist, nicht so ohne Noth untergeschoben werden.

Zur rechten Beurtheilung und Würdigung dieser Rachethat genügt es nicht, sie nach abstracten sittlichen Grundsätzen zu messen; sie muss vielmehr in ihrer Beziehung zu dem Berufe Israels und seiner Söhne erfasst werden. Denn es kommt bei den Rachegedanken der Söhne offenbar nicht bloss die Kränkung in Betracht, die einen jeden Bruder durch die Entehrung seiner Schwester in leidenschaftliche Aufregung hätte versetzen können, sondern klar und unzweideutig tritt in ihren Reden und Thaten das Bewusstsein hervor, dass eine solche Schmach an Israel begangen, ausser der Verletzung des natürlichen Rechtes der Gastfreundschaft, auch ein Frevel an dem Berufe und der eigenthümlichen Stellung ihres Stammes sei, und darum, wie sie meinen, noch eine viel schärfere und rücksichtslose Züchtigung verdiene. Vgl. Vs. 7. 14. 31. Sich und ihre Fa-

milie als die Auserwählten Gottes, als die Bevorzugten vor allen Völkern, als die Träger des Verheissungssegens ansehend, mochte sie schon die Zumuthung der Chivviter, die sich ihnen gleichstellen wollten, verletzen, und der verübte Frevel musste den Stolz auf ihre Bevorzugung auf's Aeusserste empören. Dazu kam nun noch die leidenschaftliche Erregbarkeit ihres natürlichen Charakters, die Unbesonnenheit ihres jugendlichen Alters (sie mochten 19—21 Jahre alt sein), welches das Alter des ersten Selbstgefühls und der stürmischsten Heftigkeit ist, und endlich die Rathlosigkeit des seinen tiefen Kummer in sich zehrenden und sich demüthig unter die harte Züchtigung beugenden Vaters, die ihre Leidenschaft noch mehr zur Selbstrache aufregen musste. Verkannt darf nun nicht werden, dass ein edler Unwille und ein anerkennungswerther Eifer für die Ehre ihres Vaterhauses und seines hohen Berufes einen nicht geringen Antheil an ihrem Entschlusse hat; aber gerade um so verwerflicher ist die frevelhafte Hinterlist und die abscheuliche Rohheit, die in den Dienst dieses an sich heiligen Eifers tritt. Wir finden hier bei den Söhnen Jakobs ganz dieselbe trübe und unheilige Mischung von Geist und Fleisch, wie früher bei Jakob, dieselbe ungöttliche Selbsthülfe, denselben Lug und Trug, durch welche, weil sie sich den Intressen und Zwecken des göttlichen Berufes unterschieben, Gottes Ehre selbst geschändet, und Gott selbst gewissermaassen mit hineingezogen wird in die menschliche Verkehrtheit. Wie dort, als Jakob durch empörenden Betrug des Vaters Segen sich erschlich, so war auch hier periculum in mora, ja die Gefahr schien noch grösser und unabwendbarer. Wie sollten sie der Zumuthung, mit den Chivvitern ein Volk zu werden, entgehen, da der erste entscheidende Schritt schon dazu gethan war? Mit offener Gewalt vermochten sie nicht, Dinah wieder zu erhalten und dem chivvitischen Fürsten alles Gelüsten nach einer Verbindung mit Jakobs Haus für immer zu vertreiben. Darum greifen sie zur Hinterlist. Und wie dort Jakobs Betrug, so musste auch hier die Schandthat seiner Söhne in der Hand des ewigen Lenkers aller Dinge, der auch die Verkehrtheiten der Menschen in seinen Weltplan einzufügen weiss, dazu dienen, den Knoten, den menschliche Verkehrtheit geschürzt, zu zerhauen. Wie ferner in Jakobs Hinterlist ein Prototyp des zukünftigen Volkscharakters liegt, so prägt sich auch hier in der Söhne fleischlichem Stolze auf die Bevorzugung vor den Heiden ein Grundtypus im Charakter des spätern Volkes aus. Treffend bemerkt O. v. Gerlach in dieser Beziehung (ad h. l.): „Eine Geschichte, wie diese, zeigt uns im Vorbilde alle die Verirrungen, auf welche der Glaube an den hohen Vorzug Israels, wenn er von fleischlich-gesinnten Menschen roh aufgefasst wurde, im Laufe der Geschichte geführt hat. Das Selbstgefühl, dass sie, Jakobs Söhne, das auserwählte Geschlecht seien, dass eine Verletzung ihrer Ehre furchtbarer gerächt werden müsse, als bei Andern, dass nicht einmal die Annahme der Beschneidung sie sühnen könne, das sehen wir als Hauptgedanken hervortreten, der Jakobs Söhne leitete.“ — Besonders in der spätern Geschichte des Stammes Levi tritt es recht klar hervor, wie die trübe Mischung von heiligem und fleischlichem Eifer sich vom Stammvater auf die Nachkommen vererbt hat, und zugleich zeigt sich hier recht augenfällig, wie unermüdlich und erfolgreich die göttliche Erziehung darauf bedacht gewesen, das unheilige Feuer, das dieser Stamm aus seinem natürlichen Charakter zum Heiligthum brachte, von dem heiligen Feuer seines Berufes zu sondern und jenes durch Zucht und Strafe, durch Geduld und Gnade zu verzehren (Vgl. Exod. 2, 12; 32, 26—28; Lev. 10, 3; Num. 16; Deut. 33, 9 und dazu Heim's Bibelstunden I, 430).

Auch darauf ist noch aufmerksam zu machen, wie unpartheiisch die Darstellung der Urkunde den Contrast zwischen der natürlichen Liebenswürdigkeit, Zutraulichkeit und Freundlichkeit Chamor's und Sichem's einerseits und dem Fanatismus, der Rohheit und

der Hinterlist Simeon's und Levi's andrerseits hervortreten lässt, wodurch der Frevel der Letztern noch um ein Bedeutendes geschärft wird, aber doch auch wieder die göttliche Gnade und Weisheit, die sich weder durch solche innerlich leere Liebenswürdigkeit bestechen, noch auch durch solche grelle Verkehrtheiten innerlich begabter Naturen bei Beruf und Auswahl der Träger der Heilsentwicklung ablenken lässt, leuchtend hervortritt. Wir haben hier denselben Contrast, den wir schon früher zwischen dem treuherzigen Esau und dem ränkesüchtigen Jakob bemerken mussten.

Endlich ist auch noch zu erwähnen, dass ein Nebenzweck der Urkunde bei der Erzählung dieses Ereignisses auch ohne Zweifel darin liegt, die spätre Ausschliessung der Brüder Simeon und Levi von den Vorrechten der Erstgeburt (Gen. 49, 5—7) im Voraus zu motiviren (vgl. Gen. 35, 22).

3. Welchen tiefen Abscheu die fanatische Frevelthat seiner Söhne in Jakob erregt hat, zeigt sich darin, dass er diesen Abscheu bis zu seinem Sterbebette nicht hat loswerden können und ihn dort in seiner prophetischen Begeistrung wie einen lange verhaltenen Strom hervorbrechen lässt (Gen. 49, 5—7). Warum aber die Urkunde hier (Vs. 30) den Jakob statt der sittlichen Verwerflichkeit der That nur ihre voraussetzlichen üblen Folgen hervorheben lässt, erklärt Hengstenberg (Beitr. III, 535) mit Recht daraus, dass es der Urkunde hier zunächst nur darum zu thun war, der Nachricht von der Obhut Gottes (K. 35, 5), durch die Jakob allen bösen Folgen entging, eine Folie zu geben. — Bei der objectiven Beurtheilung ist aber besonders darauf zu achten, dass diese Frevelthat ein Verrath an dem Berufe des erwählten Samens ist; denn diesem Berufe zufolge soll Israel ein Segensbringer und Heilsvermittler für die Völker sein.

§ 83. (Gen. 35). — Während Jakob noch voll Besorgniss über die Folgen des von seinen Söhnen verübten Frevels war und in seiner Rathlosigkeit nicht aus noch ein wusste, mahnte ihn Gott, zur Erfüllung seines Gelübdes gen Betel zu ziehen[1]). Nach vorangegangener Reinigung seines Hauses[2]) zog Jakob aus. Der Schrecken Gottes kam über die Städte ringsumher, und unter solchem Schutze gelangte er unangetastet nach Betel, wo er, sein Gelübde lösend, einen Altar baute. Hier erschien ihm Gott abermals und erneuerte ihm den Namen „Israel“ und die dreifache Verheissung des patriarchalischen Segens (§ 71). Jakob errichtete ein Steinmal an dem Orte, wo ihm Gott erschienen war, und erneuerte auch seinerseits den Namen „Betel.“ In Betel starb auch Deborah, die Amme der Rebekka[3]). Doch ein schwererer Verlust trifft ihn noch bald darnach auf der fortgesetzten Wandrung von Betel nach Efrat, wo Rahel über der Geburt ihres zweiten Sohnes, den sie Benoni, Jakob aber Benjamin nennt, starb. Ein Grabmal, das Jakob errichtete, bezeichnete die Stätte, wo die Gebeine des geliebten Weibes ruhten[4]). Weiter zog Jakob gen Migdal-Eder, wo er es erleben musste, dass sein Erstgeborner Ruben mit Bilha Blutschande trieb. Jakob hörte es und schwieg —[5]). Von dannen zog er gen Mamre zu seinem Vater Isaak,

wo er sich bleibend niederliess und noch seines Vaters Tod erlebte, zu dessen Bestattung sich auch Esau einfand[6]).

1. Jakob befindet sich jetzt in einer ähnlichen Lage wie 30 Jahre früher, wo er vor der Rache Esau's fliehen musste. Wie dort muss er auch jetzt fliehen; denn getrost bleiben trotz der Gefahren, die ihm drohten, hätte er nur dann gekonnt, wenn diese Gefahren nicht durch eigne Schuld herbeigeführte gewesen wären. Aber Gottes Gnade verklärt die Flucht von Sichem zu einer Wallfahrt nach Betel. Schon in dem göttlichen Auftrage (nach Betel zu ziehen) an sich — liegt eine Bürgschaft des göttlichen Schutzes auch in dieser Gefahr; denn wenn Gott ihn nach Betel ruft, wird Er ihn auch sicher dorthin geleiten müssen. Noch bestimmter liegt diese Zusichrung göttlichen Schutzes in dem Ziele der verordneten Reise; denn in Betel hatte er in seiner ersten Noth Zuflucht bei Gott gefunden, und um vollends ihm den Glauben leicht zu machen, erinnert Gott ihn durch den Zusatz Vs. 1 „da du flohest vor deinem Bruder Esau" an seine ihm bisher bewiesene Treue. — In Betel soll Jakob sein Gelübde lösen, das er vor 30 Jahren zu Betel ausgesprochen hatte. Die Frage liegt nahe, warum Jakob, da doch schon vor 10 Jahren die Bedingungen des Gelübdes erfüllt waren, nicht eher an die Lösung desselben gedacht hatte. Von einer strafbaren Saumseligkeit wird Jakob wohl schwerlich freigesprochen werden können, wenn auch mancherlei äusserliche und innerliche Hindernisse verzögernd dazwischen getreten sein mögen. Aus Vs. 2 sehen wir, wie klar Jakob einsah, dass vor der gelobten positiven Heiligung in Betel erst eine negative Heiligung in Sichem, nämlich eine energische und durchgreifende Reformation seines ganzen Hauses vorangehen müsse. Zu einem solchen energischen Schritte hatte er aber wohl nicht die nöthige Freudigkeit und Kraft finden können, bis sie ihm jetzt in Folge der Gottesmahnung zu Theil wurde, wie er denn auch ausdrücklich Vs. 3. die Forderung an seine Hausgenossen, sich zu reinigen, durch Berufung auf göttlichen Befehl und Vollmacht motivirt.

2. In seiner gegenwärtigen bedrohlichen Lage war Jakob mit seinem ganzen Hause einzig und allein auf Gottes Durchhülfe angewiesen. Da fühlt er denn aber auch wohl, wie sehr es Noth thue, sich und sein Haus ganz und gar dem Gotte, der ihm auch hier aushelfen wollte, zu weihen, und alle Reliquien des Heidenthums, alle Mittel und Anknüpfungspunkte des Götzendienstes, die sich von Mesopotamien her im Geheimen noch erhalten und wohl durch die Beute aus Sichem K. 34, 29 noch vermehrt worden waren, mit Stumpf und Stiel auszurotten. Die anbefohlene Reinigung bestand in der Ausliefrung der Terafim und Amulete, welche Jakob unter einer Eiche (Terebinthe), die noch später deshalb den Namen „Eiche der Zaubrer" (אֵלוֹן מְעוֹנְנִים Richt. 9, 6. 37) führte, begrub. Die darauf folgende Waschung und Wechselung der Kleider bezeichnete negativ und positiv das Lossagen vom Alten und die Weihe an ein Neues.

3. Die **30jährige Wallfahrt von Betel nach Betel**, die den eigentlichen Kern im Leben Jakobs umfasste, ist nun erfüllt. Der damalige Aufenthalt zu Betel verhält sich zu dem gegenwärtigen gewissermassen wie der Anfang zum (relativen) Ende, wie die Weissagung zur (relativen) Erfüllung; denn die Entfaltung des Heilsrathsschlusses ist jetzt, soweit derselbe in Jakobs Leben zur Erscheinung kommen konnte und sollte, zur ἀκμή gelangt, und der Eingang zu Betel schliesst mit dem Ausgang von Betel harmonisch zusammen. Dort erschien ihm der Herr im Traumgesichte, hier schaut Ihn Jakob im wachen Zustande (denn Vs. 13: „Und Gott fuhr auf von ihm"), — und schon darin liegt ein Fortschritt von der Weissagung zur Erfüllung; denn der Traum,

der aus göttlicher Einwirkung hervorgeht, ist der weissagende Typus der wachen Wirklichkeit. Dort verhiess Gott ihm, der arm und verlassen war, ihn zu schützen, zu segnen und zurückzubringen in das Land, daraus er fliehen musste; hier ist diese Verheissung reichlich erfüllt: Jakob ist unversehrt zum heiligen Lande zurückgekehrt, ein Besitzer reicher Heerden, ein Herr vieler Knechte und Mägde. Dort übernimmt Jakob ein feierliches Gelübde, hier erfüllt er es. Dort weihte ihn Gott zum Träger der Heilsentwicklung und belehnte ihn mit dem dreifachen Segen der Heilsverheissung. So weit diese Verheissung in Jakob erfüllt werden konnte, ist auch sie erfüllt: denn das Land der Verheissung steht ihm offen, und ein vorbildlicher Anfang des wirklichen (auch vor Menschen gültigen) Besitzes ist schon gemacht; der Same der Verheissung ist in der Fülle, die dem ersten Stadium seiner Entwicklung zukam, dargestellt: denn Rahel trägt den Sohn, durch den die bedeutsame Zwölfzahl zum Abschlusse kommt, bereits zur Geburt gereift, unter ihrem Herzen; und endlich ist auch die Entwicklung der Heilsidee an sich zu einer vorläufigen, relativen Vollendung geführt: denn Jakob ist zu Israel geworden. Aber dass die Thatsachen des Eingangs zu Betel, die im Verhältniss zu den Thatsachen des Ausgangs von Betel sich als Erfüllung und Vollendung darstellen, keine absolute, sondern nur eine relative und vorläufige Erfüllung sind, und darum die vorliegende Erfüllung selbst wiederum zugleich nur Weissagung und Substrat einer noch höhern zukünftigen Erfüllung ist, liegt nicht minder deutlich vor Augen. Denn Gott erneuert ihm hier denselben Segen der Heilsverheissung nach seiner dreifachen Beziehung auf das Heil selbst, auf das Land als die Stätte des Heils und auf den Samen als den Träger des Heils, und es zeigt sich darin deutlich, dass die volle Erfüllung noch in der Zukunft liegt, dass die gegenwärtige Erfüllung nur eine vorläufige, keine schliessliche ist. Gott erneuert ihm ferner den Namen, der seine eigenthümliche Stellung zum Heil, sein besondres Verhältniss zu Gott bezeichnet, ja er thut es ohne Beziehung darauf, dass er diesen Namen schon früher geführt, grade so als ob Er ihn jetzt zum erstenmale ihm beilegte. Darin zeigt sich, dass auch das Verhältniss, welches durch diesen Namen bezeichnet wird, noch nicht zur Vollendung und zum Abschluss gekommen ist, dass Jakob, der schon vor 10 Jahren Israel wurde, noch so sehr im Anfang seiner Israels-Entwicklung ist, als wenn er eben jetzt erst Israel geworden wäre. Durch die Erneurung dieses Namens zeigt sich, dass der Weg, durch welchen Jakob in vollkommnem Maasse zu Israel wird, ein weitaussehender ist, der ebensosehr wie die Heilsverheissung selbst sich erst in den fernen Geschlechtern seiner Nachkommen realisiren kann; — und indem diese Namenserneuerung hier als die Basis der erneuerten dreifachen Verheissung (Vs. 10) erscheint, wird es klar, dass die volle Erfüllung dieser Verheissung correlat und abhängig ist von der vollen Darstellung dessen, was der Name Israel prädicirt. Und wie Gott den Namen Israel, in dem das Verhältniss Jakobs zu Gott bezeichnet ist, so erneuert Jakob den Namen Betel, in welchem die Eigenthümlichkeit des Verhältnisses Gottes zu Jakob: das Wohnen Gottes in und unter Jakobs Samen bezeichnet ist; und auch die Erneuerung dieses Namens spricht das Bewusstsein aus, dass Gott noch in weit höherem Maasse ein אֵל בֵּית־אֵל werden werde.

In Betel starb Rebekka's Amme, Namens Deborah, und wurde unter einer Eiche, die den Namen Klageeiche (אַלּוֹן בָּכוּת) erhielt, beerdigt. Sie hatte Rebekka von Mesopotamien nach Kanaan begleitet, Gen. 24, 59, und hatte sich, wahrscheinlich nach Rebekka's Tode, zu deren Lieblingssohne begeben. Das Interesse der Urkunde, diesen Todesfall zu berichten, liegt wohl zunächst in der hohen Achtung, welche die sehr betagte Dienerin im Hause Jakobs genoss. Die Eiche, die ihr Grab bezeichnete, erhielt ihr

Andenken auch noch im Gedächtniss der spätern Zeiten (vgl. Richt. 2, 1; 4. 5; wahrscheinlich auch 1 Sam. 10, 3 — vgl. Lengerke I, 322).

Man hat es auffallend gefunden, dass Jakob Betel sobald wieder verlässt, da Gott ihm doch Vs. 1 anbefohlen habe; „Ziehe gen Betel und wohne daselbst.“ Indess zeigt der Zusammenhang der betreffenden Rede Gottes, dass nicht die Absicht war, den Jakob zum bleibenden Wohnen daselbst zu verpflichten, das וְשֶׁב־שָׁם dient nur dem Folgenden: וַעֲשֵׂה־שָׁם מִזְבֵּחַ zur Unterlage.

4. Als Jakob von Betel aufgebrochen und noch „eine Strecke Landes“ (כִּבְרַת־הָאָרֶץ vergleiche Gesenius thes. 658) von *Efrat* entfernt war, starb Rahel (Vs. 16) und ward begraben Vs. 19: „an dem Wege bei Efrat, das ist Betlehem.“ Das Grabmal, welches Jakob zu ihrem Gedächtniss errichtete, war zu Samuels Zeit noch vorhanden (1 Sam. 10, 2). Von da an bis zum 4. Jahrh. haben wir keine ausdrückliche und selbständige Nachricht davon. Seitdem aber wird in ununterbrochener Tradition bis auf den heutigen Tag der Ort des Grabes, der jetzt mit einer türkischen Kapelle überbaut ist und Kubbet Rachil heisst, eine halbe Stunde nördlich von Betlehem gezeigt, und die Identität desselben ist bis vor Kurzem ziemlich unangefochten geblieben. Selbst Robinson, der doch sonst den Mönchstraditionen gegenüber nichts weniger als leichtgläubig ist, lässt gar keinen Zweifel an der Identität aufkommen (Paläst. I, 363 f.), „da sie durch die Umstände der biblischen Geschichte hinlänglich unterstützt werde.“ Dagegen sind nun aber kürzlich einige Gegner der Tradition (Thenius in Käuffer's bibl. Stud. II, S. 143 ff. und Gross in Tholuck's liter. Anz. 1846 No. 54, vgl. auch Lengerke I, 324. Anm.) mit siegenden Gründen aufgetreten. Vor Allem ist 1 Sam. 9. 10, wonach das Grab zwischen den Städten Ramah und Gibeah an der Gränze des Stammgebietes Benjamin lag, nicht damit vereinbar; denn danach muss es jedenfalls im Norden, nicht im Süden von Jerusalem gesucht werden. Thenius sieht nun den Zusatz zu dem Worte Efrat: „das ist Betlehem“ in Gen. 35, 19 und ebenso in Gen. 48, 7, wie alle dergleichen geographische Erläutrungen, als spätres Glossem an und sucht nachzuweisen, dass das Efrat der Gen. nach Lage und Namen identisch sei mit dem Orte Efraim 2 Sam. 13, 23, oder Efron 2 Chron. 13, 19, und mit dem heutigen Yebrûd, ungefähr 2 Meilen südlich von Sindschil (nach Thenius = Betel). Dagegen beharrt Gross bei der Echtheit der Angabe in Gen. 35, 19 und 48, 7, dass Efrat = Betlehem sei, sucht aber dennoch das Grab Rahel's nicht in der Nähe von Betlehem, was schon durch 1 Sam. 10, 2 f. ausgeschlossen sei, sondern in der Nähe von Ramah (er-Ram, 1 M. nördlich von Jerusalem), als wozu Jerem. 31, 15 nöthige. Da die unbestimmte Angabe der Gen., dass das Grab כִּבְרַת־הָאָרֶץ (longitudo terrae) von Efrat (= Betlehem) entfernt sei, eher auf eine grössre als eine kleine Entfernung schliessen lässt, und die Bezeichnung der Ortslage nach dem entfernten Betlehem dadurch motivirt sein kann, dass der Heerdenthurm bei Betlehem die nächste Station eines längern Aufenthaltes für Jakob war, da ferner Jer. 31, 15 mit klarer Entschiedenheit auf die Nähe Ramah's hinweist, so geben wir dem Resultate von Gross den Vorzug. Gegen Thenius' Annahme spricht die zu geringe Entfernung Yebrûd's von Sindschil (= Betel) und die Angabe in Gen. 35, 19, die Thenius gar zu leicht als ein Glossem beseitigt; denn wenn wir auch gerne zugeben, dass derselbe Zusatz in Gen. 48, 7 im Munde Jakobs völlig ungehörig erscheint, und daher als ein Glossem anzusehen ist, so gilt dies doch nicht von Gen. 35, 19, von wo aus der Zusatz leicht durch spätre Hand sich in Gen. 48, 7 eingeschlichen haben könnte. Die Identität von Efrat oder Efratah mit Betlehem hat ohnehin einen sichern Anknüpfungspunkt in Micha 5, 1.

5. Der Bericht von Rubens Blutschande dient der spätern Ausschliessung desselben (Gen. 49) von den Vorrechten der Erstgeburt zur Unterlage. — Die Station, wo diese Schandthat vorfiel, war der Heerdenthurm, מִגְדַּל־עֵדֶר, in der Nähe von Betlehem, wahrsch. ursprünglich eine Warte zur Beobachtung der Heerden. Vgl. Micha 4, 8 und Hengstenberg's Christol. III, 270 ff.

6. Der Tod Isaaks wird hier proleptisch berichtet, denn als Isaak im 180. Jahre starb, war Jakob 120 Jahre alt; als aber Josef, 17 Jahre alt, nach Aegypten verkauft wurde, wie im Folgenden erzählt wird, war Jakob erst 108 Jahre alt. Der Tod Isaaks fand 10 Jahre vor der Uebersiedelung nach Aegypten statt (Gen. 47, 9). Vgl. Tuch Comm. 495 f.

Die Anfänge der Geschichte Josef's.

§ 84. (Gen. 37, 1—11). — Josef, der erstgeborne Sohn der geliebten Rahel, war des Vaters Liebling. Die ahnungsreiche Tiefe seiner Natur, die Innerlichkeit seines Charakters und die Lieblichkeit seines Wesens bestimmten den alten Jakob um so mehr zu dieser Vorliebe, als er von der leidenschaftlichen Rohheit und der Verkehrtheit der übrigen Söhne nichts als Herzeleid erlebte; — und mehr als wahrscheinlich ist es, dass er mit dem Gedanken umging, dem Josef die Rechte der Erstgeburt zu übertragen, da es wohl jetzt schon bei ihm feststand, die drei ältesten Söhne der Leah durch Entziehung dieser Rechte für ihre Frevel zu bestrafen. Schon zeichnete er ihn durch eine besondre Kleidung vor seinen Brüdern aus. Der dadurch schon erregte Hass und Neid seiner Brüder steigert sich noch dadurch, dass der Knabe, der als Hirtenlehrling unter ihnen aufwuchs, den Vater von so manchem ihrer schlechten Streiche, dessen Augenzeuge er war, in Kenntniss setzte. Den höchsten Gipfel aber erreichte ihr Hass, als Josef ihnen seine seltsamen Träume, die nur zu deutlich eine dereinstige Erhebung über sie und ihres Vaters ganzes Haus verkündeten, in kindlicher Arglosigkeit, doch vielleicht nicht ohne Beigeschmack selbstgefälliger Ueberhebung, erzählte. Selbst Jakob sieht sich gemüssigt, ihn zur Rede zu stellen; doch behielt er die Träume in seinem Herzen.

1. Der Gedanke, den Josef in die Rechte der Erstgeburt einzusetzen, und dadurch an die Spitze der Familien- und Heilsentwicklung zu stellen, konnte dem Jakob um so eher kommen, als dieser ja wirklich der Erstgeborne des Weibes seiner Wahl war, und der Vergleich mit den Söhnen der Leah so sehr zu Josef's Vortheil ausfiel. Die auszeichnende **Kleidung** (כְּתֹנֶת פַּסִּים, LXX: *χιτὼν ποικίλος*, Vulg.: tunica polymita, richtiger aber Gesenius: tunica manicata et talaris, pertinens ad פַּסִּים, i. e. usque ad manus plantasque pedum, — genus tunicae a pueris puellisque nobilioribus et regiis gestatum, 2 Sam. 13, 18) war wohl schon eine Aeussrung dieser Absicht.

Die beiden **Träume** haben das Land- und Hirtenleben der patriarchalischen Familie zur Grundlage. Der erstre (in welchem die Garben der Brüder sich vor Josefs

Garben neigten) macht es wahrscheinlich, dass Jakob, der jetzt Hebron zu seinem Hauptquartier gemacht hatte (er wohnte gegen 20 Jahre daselbst), dem Beispiele seines Vaters folgend, bereits den Betrieb des Ackerbaues mit der nomadischen Viehzucht verbunden hatte. Dagegen hatte der zweite Traum (in welchem die Sonne, der Mond und eilf Sterne sich vor Josef neigten) in den nomadischen Verhältnissen seinen deutlichen Anknüpfungspunkt. — Ob diese Träume von Gott gewirkt waren, darüber konnte, bei dem Mangel aller andern sichern Kriterien, erst der Erfolg entscheiden. Möglicherweise konnten sie eben so sehr das Product einer durch die äussre Bevorzugung aufgeregten Eitelkeit und Selbstüberhebung des Knaben sein, — und darum hält Jakob es auch wohl für Pflicht, ihn darüber zur Rede zu stellen, zumal der zweite Traum mit seiner naheliegenden Beziehung auf eine Erhöhung auch über Vater und Mutter so viel Befremdliches und den Wegen Gottes scheinbar Widersprechendes enthielt, dass auch Jakob trotz seiner Vorliebe und seiner Hoffnungen sich nicht darin finden konnte. — Nach Tuch's Vorgang meint Lengerke I, 332: „es sei wieder eine chronologische Inconsequenz des Erzählers, wenn das Factum noch zu Rahel's Zeiten geschehen sein solle, wie aus der Erwähnung der Mutter Josefs Vs. 10 zu entnehmen sei." Verkehrt ist freilich die Auskunft mehrerer Ausleger, welche bei der Mutter an Leah oder an Bilhah (als die Substitution der Rahel) denken. Aber bekanntlich macht sich das Traumleben aus solchen chronologischen Inconsequenzen nicht sonderlich viel. Zur Fülle und Abrundung des Traumsymbols gehörte neben der Sonne auch nothwendig der Mond; und grade die Beziehung auf die schon verstorbene Mutter musste dazu beitragen, das Befremden Jakobs über den zweiten Traum zu vermehren. Es galt ja hier auch nicht sowohl der Rahel als einem Individuum sondern als der Repräsentantin einer Idee, und wenn der Prophet die verstorbene Rahel aus dem Grabe heraufsteigen lässt, um auf Ramah's Höhen über das Unglück ihrer Kinder zu klagen (Jerem. 31, 15), so kann der prophetische Traum sie ebenso sehr vor dem zur höchsten Würde erhöhten Josef sich mit Jakob beugen lassen. Ja wir finden hier die erste prophetische Ahnung davon, dass aus dieser Familie ein Heil hervorgehen solle, vor dem sie selbst, sammt Vater und Mutter, sich anbetend beugen müsse.

Was den **Charakter** *Josef's* betrifft, so verräth schon die Empfänglichkeit für solche prophetische Träume eine sinnige, tief-innerliche, sich ahnungsreich in die Tiefen des Gemüthslebens versenkende Richtung und einen den Einflüssen des höhern Geisteslebens geöffneten Sinn. Daneben zeugt die Arglosigkeit und Unbefangenheit, mit welcher er seine Träume erzählt, von kindlicher Einfalt, und der Eifer, mit welchem er es vor den Vater bringt, wo ein böses Gerücht wider die Brüder war, zeugt von einer rücksichtslosen Gewissenhaftigkeit und einem tiefen Interesse für die Ehre des Vaterhauses, während sein Verhältniss zum Vater ein liebevolles, anschmiegendes und freundliches Wesen verräth. Wenn wir demnach in Josef die zur Zeit edelste und reinste Blüthe des Hauses Jakobs anerkennen müssen, wenn wir sehen, dass schon früh seine Bestimmung zu einem hohen Beruf in ahnungsreichen Typen hervorbricht, so dürfen wir es andrerseits auch nicht verkennen, welchen Gefahren die nach Entfaltung strebende Knospe seines Berufes unter solchen Verhältnissen ausgesetzt war. Wie leicht konnte die gerechte Vorliebe des Vaters einen nachtheiligen Einfluss auf die Bildung seines Charakters ausüben, wie leicht konnte seine anschmiegende Freundlichkeit etwas von gehässiger Einschmeichelungssucht annehmen, sein Eifer um die Ehre der Familie durch eigengerechte Zwischenträgerei getrübt werden, und die unbefangene Offenheit und Naivität seines Wesens sich mit eitler Selbstgefälligkeit und Ueberhebung paaren. Vergessen

wir einerseits nicht, wie die Sünde und Selbstsucht auch das Edelste gleich einem verzehrenden Roste anfrisst, und beachten wir andrerseits gebührend die Andeutungen der Urkunde, so werden wir jene bedrohlichen Gefahren nicht nur als bloss noch zu befürchtende erkennen, sondern uns des Eindrucks nicht erwehren können, dass sie bereits als Rostflecken auf den hellen Spiegel seiner kindlichen Seele sich anzusetzen begonnen hatten. Darauf deutet die ernste Rüge hin, die selbst Jakob für nöthig hält (Vs. 10), darauf deutet auch die Bemerkung (Vs. 18) hin, dass die Brüder ihm feind geworden seien um seines Traumes willen und um seiner Worte willen, insofern nämlich darin ausgesprochen zu sein scheint, dass nicht nur der Inhalt des Traumes, sondern auch die Art und Weise, wie Josef ihn erzählte, der Brüder Hass bis zu seinem Gipfel steigerte. — Von dieser Erkenntniss aus werden wir erst recht einsehen, wie sehr es Noth that, dass Josef aus diesen Verhältnissen herausgerissen und in einer Schule erzogen wurde, in der allein der Keim alles wahrhaft Grossen und Erhabenen gedeihen und die wuchernde Saat des Unkrautes erstickt werden kann, — in der Schule der Leiden und der Trübsal.

§ 85. (Gen. 37, 12 ff.) Die Gelegenheit, ihrem nur übelverhaltenen Groll gegen Josef freien Lauf und volle Sättigung zu geben, bot sich den Brüdern bald dar. Als sie in dem entfernten Sichem das Vieh weideten, schickte Jakob ihn dorthin, um Erkundigung einzuziehen über das Befinden der Söhne und den Zustand der Heerden. In Sichem findet Josef sie nicht mehr und wird weiter nach Dotan hingewiesen[1]). Kaum sehen ihn die Brüder von ferne, so erwacht ihr Groll in erneuter Stärke. Sie denken schon daran ihn zu erwürgen, um der Erfüllung seiner Träume gründlich entgegenzuwirken; doch Ruben hintertreibt diesen Anschlag. Um doch nicht ihre Hände unmittelbar mit des Bruders Blut zu beflecken, folgen sie Ruben's Rath, werfen ihn in eine leere Cisterne, dem Hunger das Mordgeschäft überlassend, und setzen sich dann hin, um zu essen und zu trinken[2]). Da zieht eine Karawane arabischer Kaufleute des Weges nach Aegypten. Judah's Vorschlag, ihnen den Knaben als Sklaven zu verkaufen, findet allgemeinen Beifall. Sie ziehen ihn wieder aus der Grube und begnügen sich mit dem elenden Kaufpreise von zwanzig Sekel. So zieht denn der 17jährige Jüngling mit seinen Treibern des Weges nach Aegypten, und nur ein Blick nach der Höhe Hebron's, wo der Vater, nichts Arges ahnend, der Heimkehr des Lieblings harrte, ist dem Vorüberziehenden vergönnt[3]). — Ruben, der jenen Rath nur gegeben hatte, um den Knaben der blutigen Rache seiner Brüder zu entziehen, und bei dem Verkaufe nicht zugegen gewesen war, zerreisst von tiefem Schmerze ergriffen seine Kleider, als er ihn nachher in der Cisterne nicht mehr findet; die übrigen Brüder aber tauchen Josef's zurückbehaltenen Rock in das Blut eines Ziegenbockes und schicken denselben zu Jakob, der trostlos den vermeintlichen Tod des Knaben beweint[4]).

1. Dass Jakob, während er zu Hebron wohnt (Vs. 14), eine Abtheilung seiner Heerden in die Gegend von *Sichem* auf die Weide schickt, hängt wohl damit zusammen, dass ein Theil jener Gegend ihm als erkauftes Eigenthum angehörte. Dass er aber den 17jährigen Jüngling allein von Hebron aus zu dem 12 deutsche Meilen entfernten Sichem schickt, kann nicht auffallen, wenn man erwägt, dass Josef, daselbst gross geworden, der Gegend nicht unkundig sein konnte, und im nomadischen Leben auferzogen eine solche Reise ohne Besorgniss antreten konnte. Vielleicht verräth sich aber auch in dieser Sendung, wie ferne Jakob sich jetzt von einer Verzärtelung seines Lieblings hielt. — Die Lage von **Dotan** oder Dotain דֹּתָן oder דֹּתָיִן = Doppelcisterne lässt sich nicht genau nachweisen. Aus dem Vorüberziehen der Karawane Vs. 25 und aus der Angabe in Judit 3, 9 (ἦλθε κατὰ πρόσωπον Ἐσδρηλὰν πλησίον τῆς Δωταίας) geht mit Sicherheit hervor, dass es an dem nördlichen Abfall des Gebirges Efraim nach der Ebene Jesreel zu gelegen habe. Damit stimmt, dass Eusebius und Hieronymus es 12 röm. ($2\frac{2}{3}$ deutsche) Meilen nördlich von Samaria (Sebaste) ansetzen.

2. Die Schildrung, welche Diodorus Sic. XIX, 94 von den bei den nabatäischen Arabern üblichen **Cisternen** entwirft, wird im Allgemeinen auch wohl auf die palästinensischen passen. Er sagt (nach der Uebers. von Wurm Stuttg. 1838): „Diese wasserlose Gegend ist für sie eine sichre Zuflucht, weil sie in der Erde gemauerte übertünchte Wasserbehälter angelegt haben. Sie graben nämlich grosse Höhlungen in den Boden, welcher entweder Thonerde oder weiches Gestein enthält, und machen dieselben an der Mündung äusserst enge, nach unten zu allmälig immer geräumiger, bis sie endlich auf dem Grunde so weit sind, dass jede Seite 100 Fuss lang ist. Diese Behälter füllen sie mit Regenwasser und verstopfen die Mündung so, dass sie in gleicher Ebene mit dem übrigen Boden ist. Sie lassen aber Zeichen zurück, die nur für sie erkennbar sind und von Andern nicht bemerkt werden.“ — Diese Einrichtung eignete die Cisternen, wenn sie leer oder nur auf dem Boden mit zurückgebliebenem Schlamm bedeckt waren, zu einstweiligen Gefängnissen Jer. 38, 6; 40, 15. — In der Nähe von Safed fand Robinson III, 575 f. den verfallenen Khân Dschubb Jûsuf (Khan des Brunnen Josef's). Die Irrigkeit dieser Tradition springt bei der eben besprochenen Lage von Dotan in die Augen.

3. Die **Karawane**, die den Josef nach Aegypten brachte, bestand nach K. 37, 25. 27 und 39, 1 aus Ismaelitern; K. 37, 28 werden sie dagegen als Midianiter und Vs. 36 als Medaniter bezeichnet. Ganz in derselben Weise werden diese und verwandte Namen in Richt. 6, 1 ff. vgl. mit K. 8, 22. 24. 26 confundirt und promiscue gebraucht. (Vgl. besond. Drechsler's Einheit der Gen. 251 ff.) Alle drei Völker waren Nachkommen Abrahams, jene durch die Hagar, die beiden letztern durch die Kethurah. „Alle diese wilden Ranken des Stammes, welchem die Verheissung angehörte, wurden in die weiten Räume des Morgenlandes ausgethan (Gen. 16, 12; 25, 6), und flossen dort mit der Zeit in den vagen Begriff der בְּנֵי קֶדֶם zusammen. Diese Stämme, ausgehend von einerlei Ursprung, lebend unter gleichen Verhältnissen und Bedingungen, durch die gleiche Lage zu gleicher Lebensweise geführt; diese Lebensweise jeder Fixirung wenig günstig, vielmehr steten Wandel und Wechsel herbeiführend; der allen Stämmen gemeinsame Volkscharakter, eine gewisse Wildheit und Unstätigkeit, Zerstreuung und Vermengung begünstigend — wie kann es unter solchen Umständen auffallen, wenn wir Mangel an genauer Unterscheidung und Begränzung, ein Schwanken und Verfliessen der einzelnen Stämme und Stammnamen wahrnehmen?“ Lengerke I, 333 meint, wenn Ismael als der leibliche Sohn Abrahams zu denken wäre, so könnten unmöglich die Ismaeliten schon zu

dieser Zeit als ein handeltreibendes Volk erscheinen. Seit Ismaels Geburt waren jetzt 145 Jahre vergangen; in dieser Zeit können jene in üppiger Lebenskraft wuchernden Nebenranken sich schon zu ansehnlichem Umfang ausgebreitet haben, besonders bei der Voraussetzung, zu der man sich aus anderweitigen Gründen gemüssigt sieht, dass sie die Urbewohner der Gegenden, welche sie einnahmen, in sich aufgenommen haben. Aber wir bedürfen dieser Voraussetzungen nicht einmal; die Sache verhält sich ganz einfach so, wie Hävernick Einl. I, 2 p. 381 sie darstellt: Unser Verfasser braucht die zu seiner Zeit gangbaren Namen dieser am meisten handeltreibenden Völker, um arabische Kaufleute im Allgemeinen zu bezeichnen; denn grade die Confundirung der Namen zeigt ja hinlänglich, dass es ihm nicht darum zu thun war, mit diplomatischer Genauigkeit ihren Stammesursprung anzugeben. — Da Josef noch nicht zur vollen Manneskraft herangewachsen war, zahlen die Kaufleute für ihn auch nicht den üblichen *Preis* eines Sklaven von 30 Sekel, sondern nur 20 Sekel, — derselbe Preis, welcher Lev. 27, 5 für einen Knaben von 5—20 Jahren bestimmt wurde. — Der *Weg*, den die Karawane aus dem gewürzreichen Gilead nach Aegypten einschlug, war die gewöhnliche Karawanenstrasse, die über den Jordan unterhalb des galiläischen Meeres, durch die Ebene Jesreel, und dann dem Meeresstrande entlang sich hinzog.

4. Die ganze Rohheit und Gemeinheit der **Brüder Josef's** musste heraus, um gründlich überwunden werden zu können. Eine besondre Stellung nehmen indess Ruben und Judah ein, insofern beide dem Blutrathe der Uebrigen abgeneigt sind. Zu beachten ist hierbei auch, dass beide Brüder bei dem Morde der Sichemiten fehlen, obwohl sie ganz in gleichem Maasse mit Simeon und Levi durch den Raub der Dinah getroffen sind. Es scheint dies allerdings auf eine minder rohe Basis ihres Charakters zu führen. Ruben geht darauf aus, den Josef der Rache der Brüder gänzlich zu entziehen, und ihn im Geheimen wieder an seinen Vater zurückzusenden. Es ist eine durch Nichts begründete Vermuthung, wenn Baumgarten S. 309 nach Luther's Vorgang annimmt, dass Ruben durch seinen Fall (die Blutschande mit Bilha) gedemüthigt worden und deshalb weniger hartherzig erscheine als die Uebrigen. Das Factum ist durch eine natürliche Gutmüthigkeit, die gar wohl neben jenem Wollustfrevel bestehen konnte, hinlänglich motivirt; auch ist zudem noch zu berücksichtigen, dass Ruben als Erstgeborner die nächste Verantwortlichkeit gegen seinen Vater zu tragen hatte. Auch Judah will Josef am Leben erhalten wissen, ist jedoch mit den übrigen Brüdern darin einverstanden, dass er beseitigt und die Möglichkeit, seine Träume einst erfüllt zu sehen, abgeschnitten werden müsse. Da sie die Erfüllung dieser Träume wahrscheinlich sich von der zu erwartenden Einsetzung in die Rechte der Primogenitur abhängig dachten, so erschien ihnen die Sklaverei im fernen Lande als ein sichres Mittel zu ihrem Zwecke. —

So ist nun, schliessen wir mit Ranke (Unters. I, 262), „die Erzählung bis in den Punkt geführt, wo das volle Gegentheil der frühern prophetischen Träume einzutreten scheint. Im fremden Lande lebt derselbe als Sklave, dessen Erhabenheit Eltern und Brüder anerkennen sollen. Die Disharmonie soll unaufgelöst forttönen, wie der Gram, ohne die ihm bestimmte Auflösung zu finden, lange Jahre hindurch auf dem alten Vater lastet. Für das Haus seines Vaters ist Josef nicht mehr. Hier treten spätre Ereignisse dieses Hauses gewiss nicht unpassend in die Erzählung ein."

Ereignisse in Judah's Familie.

§ 86. (Gen. 38). — Um diese Zeit trennte sich Judah von seinen Brüdern und wohnte in Adullam, wo er in gastfreundschaftliche

Beziehung zu einem Manne, Namens Chirah, trat und die Kanaaniterin Schuah heirathete[1]). Diese gebar ihm drei Söhne: Ger (עֵר), Onan (אוֹנָן) und Schelah (שֵׁלָה). Als Ger, der Erstgeborne, herangewachsen war, gab er ihm ein kanaanitisches Weib mit Namen Tamar. Doch Ger war böse vor Jehovah, darum tödtete Er ihn. Da Ger kinderlos gestorben war, verpflichtete Judah nach alter Stammessitte den zweitgebornen zur Leviratsehe. Aber Onan, dem es darum zu thun war, das Erstgeburtsrecht sich selbst und einem Sohne seines eigenen Namens zuzuwenden, wusste diese Ehe durch unnatürliche Gräuel unfruchtbar zu machen[2]). Darum tödtete Jehovah auch ihn. Judah, der diese Todesfälle wohl von einem feindlich-magischen Einflusse der Tamar herleitete, und den dritten Sohn nicht derselben Gefahr aussetzen will, suchte der weitern Verpflichtung zur Leviratsehe durch leere Ausflüchte zu entgehen. Doch Tamar, der die Verbindung mit dem Hause Jakobs zu wichtig ist, als dass sie ihr hätte entsagen mögen, weiss sich zu helfen. Da ihr der Sohn vorenthalten wird, macht sie ihre Rechnung auf den Vater[3]). Judah war nämlich unterdess selbst Wittwer geworden. Die Tage der Trauer waren vorüber, und Judah begiebt sich zur Schaafschur gen Timnah. Das erfährt Tamar; sie setzt sich an das Thor von Enaim, wo Judah vorbei muss, verhüllt und als Buhlerin gekleidet. Ihre List gelingt. Judah lässt sich mit ihr ein, verheisst ihr als Lohn einen Ziegenbock von der Heerde, und lässt ihr zum Pfande die Schnur mit dem Siegelringe und seinen Stab[4]). Chirah, den Judah, seine Pfänder einzulösen, abschickte, kehrte natürlich unverrichteter Sache zurück, denn Niemand aus dem Orte wusste etwas von einer solchen Buhlerin. Aber nach drei Monaten wird dem Judah angezeigt, Tamar sei schwanger. Als Leviratsbraut erscheint sie des Ehebruchs schuldig, und Judah, vielleicht froh, sie bei dieser Gelegenheit los werden zu können, verhängt als Familienhaupt nach strengster Observanz die Strafe des Verbrennens über sie. Sie aber schickte ihm die wohlverwahrten Pfänder und liess ihm sagen: „Von dem Manne bin ich schwanger, dess Dies ist.“ Da erkannte Judah sein doppeltes Unrecht. „Sie ist gerechter, als ich,“ spricht er, — wohnte ihr aber nicht mehr bei[5]). Sie gebar unter Umständen, die die Geburt sehr erschwerten, Zwillinge: den Perez (פֶּרֶץ) und Serach (זֶרַח)[6]).

1. Die ungefähre Zeitbestimmung, mit der diese Geschichten eingeführt werden, — וַיְהִי בָּעֵת הַהִוא — nöthigt allerdings nicht dazu, die **Heirath Judah's** nach dem Verkauf Josef's anzusetzen. Demnach nimmt denn auch Drechsler l. c. S. 258 an, Vs. 1—11 unsres Kapitels falle vor die Entfernung Josef's, und Baumgarten (I, 1 S. 316) rechnet heraus, dass „die Zeit, da Judah hinabging von seinen Brüdern, das 13. Jahr seines Alters, das dritte Jahr der Heimkehr Jakobs, als er in Sichem wohnte, das 5. Jahr

vor Dinah's Schändung und das achte Jahr vor Josef's Verkaufung" sein müsse (!). Trotz der überzeugenden Beweisführung Hengstenberg's (Beitr. III, S. 354 ff.), dass die beiden Söhne des Perez: Chezron und Chamul in K. 46, 12 als erst in Aegypten geboren anzusehen sind (vgl. bei § 92), lässt nämlich Baumgarten jene beiden Enkel noch in Kanaan geboren sein und sieht sich dadurch genöthigt, nicht nur K. 38, 1. 2 so viele Jahre vor Josef's Entfernung anzusetzen, sondern auch ein halbes Dutzend Unwahrscheinlichkeiten erster Grösse anzunehmen, um nicht weniger als drei Generationen in die Zeit von 30 Jahren hineinzuzwängen. Judah muss demnach im 13. Jahre heirathen, im 16ten bereits drei Söhne gezeugt haben, Ger als 13jähriger in seines Vaters 27. Jahre und Onan ebenfalls als 13jähriger in seines Vaters 28. Jahre geheirathet, dann Judah in seinem 29. Jahre den Perez und Serach gezeugt haben, damit dem Perez in seinem 13. oder in Judah's 43. Jahre — welches das Jahr der Uebersiedlung nach Aegypten ist — Chezron und Chamul als Zwillinge (?) noch kurz vor Thores-Schluss geboren sein können (!!). — Wir behaupten dagegen, dass Chezron und Chamul erst in Aegypten geboren sein, Judah's Heirath aber erst nach Josef's Entfernung statt gefunden haben könne. Jenes wird unten bei § 92, 2 erwiesen werden, dieses ergiebt sich nicht sowohl aus der Zeitbestimmung in Vs. 1, als vielmehr aus dem Zusammenhange. Es ist schon höchst unwahrscheinlich, dass Judah sich schon als 13jähriger Knabe von seinem Vater und seinen Brüdern getrennt, eine eigne Wirthschaft begonnen und geheirathet haben sollte, und dies um so mehr, als Josef, der doch bereits 17 Jahre alt war, in K. 37 noch als zarter Jüngling erscheint. Völlig ausgeschlossen wird aber Baumgarten's Annahme durch den dann eintretenden unauflöslichen Widerspruch, dass Judah in ein und derselben Zeit in K. 37 mit seinen Brüdern und seines Vaters Hause in Gemeinschaft und nach K. 38 von ihnen getrennt auf eigne Hand lebt. Denn nach K. 38 dauert diese Trennung und Selbständigkeit ununterbrochen wenigstens bis zur Geburt des Perez und Serach fort (vgl. Vs. 5. 11. 12. 20. 24), und der Verkauf Josef's K. 37 fiele doch nach Baumgarten mitten in diese Zeit hinein. — Die Absondrung Judah's von seinen Brüdern fiel wahrscheinlich unmittelbar nach Josef's Entfernung, in das 20. oder 21. Lebensjahr Judah's. Von da bis zur Uebersiedlung nach Aegypten vergingen nun noch 22 Jahre, ein Zeitraum, der vollkommen ausreicht, um Alles, was K. 38 berichtet wird, hinein zu verlegen.

Es ist uns übrigens mehr als wahrscheinlich, dass die Trennung Judah's von seines Vaters Hause nicht nur der Zeit nach dem Verkaufe Josef's folgte, sondern auch grade durch denselben veranlasst wurde. Die endlosen Klagen seines Vaters über Josef's Verlust (37, 34. 35) mochten ihm höchst widerlich sein, Ruben's Vorwürfe (vgl. 37, 29. 30) ihn als den Urheber dieses Unglücks immer schwerer treffen, auch vielleicht sein eignes Gewissen in solcher Umgebung ihn molestiren, so dass er, um all' dieser widrigen Eindrücke los zu werden, in unbussfertigem Trotze sich von Vater und Brüdern trennte, an den Kanaaniter Chirah von Adullam sich anschloss und auf eigne Hand zu leben begann. Unter dieser sehr nahe liegenden Voraussetzung tritt dann auch die ganze folgende Geschichte in ein frappantes Licht. Aus solchem unbussfertigen, trotzigen und verkehrten Beginnen kann nur Unheil und Unsegen hervorgehen. Und die Nemesis bleibt nicht aus. An Ger, dem Erstgebornen, werden die Sünden des Vaters gar bald heimgesucht: „Er war böse vor Jehovah, darum tödtete ihn Jehovah." Onan, der Zweitgeborne, fällt in gräuliche Unnatur, und Jehovah's Zorn reisst auch ihn hinweg. Judah selbst aber verfällt in Hurerei (Abgötterei?) und Blutschande. Auf diesem Standpunkt verliert selbst die Frage, ob seine Ehe mit einer Kanaaniterin unbedingt zu misbilligen sei (Drechsler l. c. 256), oder ob sie wegen jetzt veränderter Stellung der patriarchali-

schen Familie zulässig sei (Baumgarten l. c. S. 317), ihre Bedeutung; denn wenn auch das Erstre der Fall wäre, so würde eine solche Verkehrtheit jener trotzigen und unbussfertigen Loslösung von seines Vaters Hause, an dem die Verheissung hing, gegenüber nur als sehr unbedeutend, untergeordnet und secundär erscheinen können. Uebrigens stimmen wir, von den etwaigen specifisch-gravirenden Umständen abgesehen, im Allgemeinen Baumgarten bei, welcher bemerkt: „Bei den drei Patriarchen wäre eine Verbindung mit den Töchtern Kanaans völlig unstatthaft gewesen, weil die Absondrung der erwählten Familie noch nicht vollendet war. Jetzt, da sich das Haus Israel als ein selbständiges gebildet hat, ist die Verbindung eines Gliedes dieses Hauses mit einer Kanaaniterin nicht mehr ein absolutes Hinderniss der Theilnahme an den Rechten des erwählten Geschlechtes (vgl. K. 46, 10); denn daneben ist sehr wohl denkbar, dass das Haus in seiner Gesammtheit das Bewusstsein der Selbständigkeit behauptet. Jedoch unbedenklich ist eine solche Ehe keineswegs.“ Adullam (עֲדֻלָּם) lag in der Ebene Judah (Jos. 15, 35 vgl. 1 Sam. 22, 1 f.; 2 Sam. 23, 13). Kesib (כְּזִיב), wo nach Vs. 5 Judah sich aufhielt, als ihm sein dritter Sohn geboren wurde, ist wahrscheinlich identisch mit Aksib (אַכְזִיב), das ebenfalls in der Ebene des Stammes Judah lag (Jos. 15, 44; Mich. 1, 14).

2. Die **Leviratsehe,** durch welche der nächste Verwandte eines kinderlos verstorbenen Mannes verpflichtet war, die Wittwe desselben zu ehelichen und den erstgebornen Sohn der neuen Ehe auf des verstorbenen Mannes Namen in die Geschlechtsregister eintragen zu lassen, erscheint hier schon als eine alte, unverbrüchliche Stammessitte, deren Observanz damals noch stringenter war, als sie durch das spätre mosaische Gesetz fixirt wurde. Denn nach 5 Mos. 25, 7 ff. (vgl. Ruth 3, 13; 4, 6 ff.) stand es dem Levir (יָבָם) frei, sich dieser Verpflichtung zu entziehen, von welcher Vergünstigung sich hier noch keine Spur findet. — Als Zweck dieser Satzung tritt unzweifelhaft die Absicht hervor, des Verstorbenen Namen, Geschlecht und Erbe zu bewahren; ihre Wurzel hat sie in der Anschauung jener Zeit, die ohne klare Erkenntniss eines Lebens jenseits des Todes, sich vornehmlich mit ihren Hoffnungen und Aussichten auf das Diesseits angewiesen sah, und in dem Leben des in die Stellung und in die Rechte des Vaters eintretenden Sohnes ein Fortleben des Verstorbenen erkannte. Weitres darüber vgl. unten bei der Mos. Gesetzgebung.

3. Die Hartnäckigkeit, mit welcher **Tamar** auf der rücksichtslosen Behauptung ihrer Rechte an Judah's Familie besteht, finden wir weder in gemeiner Sinnlichkeit, noch auch in der Schmach, welche auf dem kinderlosen Weibe ruhte, hinlänglich motivirt. Es ist ihr offenbar nicht darum zu thun, fleischliche Triebe zu befriedigen, auch nicht bloss darum, Samen zu haben, sondern Samen aus Judah's Familie zu haben. Und um so eifersüchtiger besteht sie auf ihrem, durch ihre Heirath erworbenen Rechte, je weniger sie durch ihre Geburt als Heidin zu jener Verbindung mit dem auserwählten Geschlechte berechtigt war. Unter ähnlichen Verhältnissen, aber in verklärter und ungleich edlerer Gestalt, tritt dieselbe Gesinnung später in der Rut auf. Bei aller Anerkennung der tiefen Verirrung bei Tamar's Streben, werden wir doch ein unter derselben verborgenes höheres Glaubensinteresse, welches J. P. Lange (Leben Jesu II, 3. S. 1808) als eine „schwärmerische Verehrung für das Theokratische im Hause Judah's“ bezeichnet, nicht verkennen dürfen.

4. Da Schelah nur um Weniges jünger sein konnte, als Onan, so musste die Vertröstung Judah's Vs. 11: „Bleibe als Wittwe in deines Vaters Hause, bis mein Sohn Schelah gross wird“ der Tamar gar bald als leere Ausflucht erscheinen. Sie verschafft sich Recht auf ächt-kanaanitische Weise. — Es zeigt sich auch hier, wie sehr Judah

durch seine eigenwillige Loslösung vom Vaterhause und durch seine Gast- und Blutsfreundschaft mit den Kanaanitern schon in das kanaanitische Treiben verstrickt ist. Denn seine Hurerei mit der Tamar möchte schwerlich bloss unter den Gesichtspunkt einfacher Hurerei zu stellen sein, sondern setzt wohl ein wenn auch indifferentes Eingehen in die Sitten und Gewohnheiten des kanaanitischen Naturdienstes voraus. Tamar nämlich trat in Habitus und Kleidung als קְדֵשָׁה (d. i. eine, die sich selbst weiht) Vs. 21. 23 auf. Die **Kedeschen** standen im Dienste der unzüchtigen Aschera, als des weiblichen Princips im zeugenden Naturleben, und gaben sich häufig, gleich den spätern Ambubajen umherziehend, oder an den Wegen sitzend (Jerem. 3, 2), gegen ein Handgeld, das der Göttin zu Theil wurde, Preis. (Ueber die Kedeschen vgl. Movers Phönizien I, 679 ff.; Lengerke Kenaan I, S. 253 f.) Dass Tamars Verstellung unter diesen Gesichtspunkt fällt, wird noch besonders dadurch wahrscheinlich, dass der ausbedungene Hurenlohn ein Böcklein war, Vs. 17; denn, wie wir auch sonst wissen (Tacit. hist. II, 3), wurden am liebsten der Göttin Böcke geopfert. Doch ist allerdings auch denkbar, dass, wie Tuch l. c. 506 die Sache darstellt, der Ausdruck קדשה in Vs. 21. 22 nur „ein vom unzüchtigen Astartedienste entnommener und im Sprachgebrauch beibehaltener Ausdruck (Hos. 4, 14) sei, der vermuthlich für decenter als זוֹנָה galt, und deshalb auch Vs. 21 gebraucht werde, wo Chirah die Bewohner von Enaim fragt und von ihnen Antwort erhält." — Der Ort עֵינַיִם in Vs. 14 ist vielleicht derselbe, der Jos. 15, 34 עֵינָם heisst, und in der Ebene Judah lag. — Ueber Timnah, das nicht mit dem Danitischen Timnah (jetzt Tibneh), östlich von Betsemes zu verwechseln ist, vgl. Jos. 15, 57, wonach es im Gebirge Judah lag.

5. Nach Deut. 22, 21—24 setzte das Mosaische Gesetz auf den Ehebruch — gleichviel ob der weibliche Theil ein Eheweib oder eine verlobte Braut war — die Strafe der Steinigung. Man hat dies Gesetz auch schon in unsrer Geschichte begründet gefunden, indem man annimmt, dass die Tamar vorher hätte gesteinigt und erst dann verbrannt werden sollen, und dass dieselbe Procedur im Deut. gemeint sei. Aber in Gen. 38 ist ebensowenig von der Steinigung, wie Deut. 22 von der Verbrennung die Rede, und wir sind nicht befugt, hier das Eine und dort das Andre aus eignen Mitteln hinzuzuthun. Die Strafe der Steinigung scheint überhaupt erst — aus guten Gründen (vgl. bei der Gesetzgebung) — durch die Gesetzgebung in Gebrauch gebracht zu sein. — Judah's Bekenntniss: „Sie ist gerechter, als ich", scheint anzuzeigen, dass hier ein Wendepunkt in Judah's Leben vorliege. Damit stimmt es überein, dass wir ihn im Folgenden wieder mit Vater und Brüdern vereint und in einer geistlichen Verfassung finden, die auf eine vorangegangene gründliche Sinnes- und Lebensänderung schliessen lässt. Dass er die Tamar nicht mehr beschlief, mag auch zu Gunsten einer solchen Sinnesänderung gedeutet werden.

6. Ueber die auffallenden Umstände bei Tamar's Gebähren vgl. J. D. Michaelis Anm. ad h. l. S. 165 ff., der ärztliche Zeugnisse nicht nur über die Möglichkeit sondern auch über die empirische Wirklichkeit solcher Umstände beibringt. Vgl. noch die Auseinandersetzungen der Aerzte Trusen Bibl. Krankh. 57 f. u. Friedreich zur Bibel I, 123 ff. Zu beachten ist auch hier der Gegensatz der Schmerzen beim Gebähren zur Lust im Empfangen und die darin sich kund gebende specielle Nemesis. Ausserdem ist aber vornehmlich die Ausführlichkeit des Berichtes in diesem Punkte durch die Absicht motivirt, zu zeigen, wie Perez gegen Anschein und Erwartung der Erstgeborne wurde

7. Ewald I, 433 f. meint: „Man könne in dieser fast scherzhaften (?) Auffassung uralter Stammes- und Geschlechtsverhältnisse das Treffende nicht verkennen; und schon bevor der vierte Erzähler die so gestaltete Sage verarbeitet habe, möge der Volks-

witz in den Zeiten des 9. Jahrh. sich gegen manche Unbilligkeiten oder auch Rohheiten von Gliedern des herrschenden davidischen Hauses, dieses Abkömmlings jenes Peress', durch eine Auffassung der Ursprünge dieses Hauses gerächt haben, zu welcher das Buch Ruth das grade Gegenstück gewiss mit eben so viel Wahrheit aufstelle." Ohne uns bei einer Widerlegung dieses Einfalls aufzuhalten, legen wir die organische Stellung und Bedeutung, die dieses Kapitel in den Entwicklungen der Familiengeschichte einnimmt, dar. Der Schwerpunkt des ganzen Kapitels ist die Geburt des Perez, dem vermöge des Rechtes der Levirathsehe die Stellung der Erstgeburt im Hause Judah's zukam. Alles Vorangehende ist nur die Basis dieses Berichtes, die darum so ausführlich dargestellt wird, weil sie zugleich einen tiefen Blick in die persönliche Stellung und Geschichte Judah's gewährt. Die Geschichte Judah's und seines Hauses hat aber für den Verfasser der Genesis darum eine so grosse Bedeutung, weil Judah es ist, dem Jakob in seinem prophetischen Segen (Gen. 49) das Scepter des Fürstenthums unter den Stämmen Israels anweist; und namentlich auch die Erstgeburt des Perez hervorzuheben, ist ihm darum so wichtig, weil Nahesson, der ausgezeichnete Fürst und Führer Israels während des Zuges durch die Wüste, ein Sprössling des Perez ist (Num. 2, 3; Ruth 4, 18—20). „Aber, fahren wir mit Baumgarten (I, 1 S. 313 f.) fort, wir dürfen über den menschlichen Gesichtskreis Mose's hinausgehen; denn wir sagen nicht bloss, dass Mose dies geschrieben, sondern auch, dass der heilige Geist es geschrieben hat, und insofern legen wir der Schrift ein Hinausschauen in die Zukunft (Gal. 3, 8) bei. Und demnach machen wir auch dies geltend, dass von dem Fürsten Nahesson der König David stammt (Ruth 4, 18—22), und dass der Sohn Davids Jesus von Nazaret ist, der von Gott zum Herrn und Christ gemacht worden. So befinden wir uns denn hier in der Nachweisung des Stammbaumes Jesu Christi, sind also auf gradem Wege zu Dem, welcher Anfang und Ende aller Dinge ist." — Eben so offen und treu, wie die sittlichen Verkehrtheiten der übrigen Ahnen, werden auch hier diese Skandalosa aus Judah's Geschichte berichtet, und zu demselben Zwecke, nämlich um zu zeigen, wie nicht ihre eigne Tugend und Vortrefflichkeit, sondern die Gnade des Berufers ihnen ihre hohe Stellung im Reiche Gottes angewiesen, und zu dem gemacht und herangebildet hat, was sie wurden.

Josef's Niedrigkeit.

§ 87. (Gen. 39. 40). — Die Ismaeliten hatten Josef in Aegypten an Pothifar, den Obersten der Leibwache Pharao's, verkauft. Hier erwarb sich der gewissenhafte und gottesfürchtige Jüngling bald das unbedingteste Vertrauen seines Herrn, der ihn zum rechenschaftslosen Verwalter seines ganzen Hauses einsetzte; denn der Segen Gottes ruhte sichtbar auf Allem, was unter seine Hände kam[1]). Aber Pothifar's Weib verfolgte Rahels schönen Sohn mit ihren Verführungskünsten, die aber an Josef's Gottesfurcht scheitern. Des Weibes Leidenschaft steigt durch die Versagung. Sie wendet Gewalt an, Josef lässt sein Oberkleid in ihren Händen und entflieht. Nun verwandelt sich ihre Liebe in glühenden Hass. Sie ruft alles Gesinde zusammen und klagt unter Vorzeigung des Gewandes den Josef eines Attentats auf ihre eheliche Treue an[2]). Pothifar wirft ihn in's Gefängniss. Aber Gottes Segen begleitet ihn auch dorthin und bereitet

ihn auch hier zu dem hohen Beruf, den ihm seine Träume verkündet hatten. Josef gewinnt auch des Kerkermeisters volles Vertrauen, und als bald darauf zwei hochgestellte Hofbeamte, der Oberste der Mundschenken und der Leibbäcker Pharao's, auf des Königs Befehl in dasselbe Gefängniss geworfen werden, wird ihm, wegen seiner erprobten Treue und Anstelligkeit, die Bedienung der hohen Gefangenen übertragen[3]). Beiden träumte nun in derselben Nacht und in so auffallender und seltsam correspondirender Weise, dass sie ihre Verlegenheit um die Deutung der allem Anschein nach bedeutungsvollen Träume nicht verbergen können. Der theilnehmende Josef, der in Demuth die prophetische Gabe der Traumdeutung in sich erwachen fühlt, bittet sie um die Mittheilung der Träume und verkündet aus denselben dem Obermundschenken die bevorstehende königliche Begnadigung, dem Oberbäcker aber die bevorstehende Hinrichtung[4]).

Die vielen Beziehungen der Geschichte Josef's (K. 37—50) zu den ägyptischen Sitten und Zuständen hat besonders Hengstenberg (die Bb. Mose's und Aeg. S. 21—76) aus den ägyptologischen Forschungen der neuern Zeit als vollkommen treu und authentisch erwiesen. Osburn's ancient Egypt, her testimony to the truth of the Bibl. Lond. 1846, ist mir nicht zu Gesichte gekommen.

1. Der Name **Pothifar** scheint eine Abkürzung des Gen. 41, 45. 50 vorkommenden Namens Pothifera zu sein. Die LXX geben beide durch *Πετεφρῆς*. Dies entspricht dem ägyptischen *HETE-ΦPH*, i. e. qui solis est, Soli proprius et quasi addictus (vgl. Gesenii thes. 1094), ein Name, der nach Rosellini sich nicht selten auf den Monumenten findet. Pothifar wird zunächst als סָרִיס פַּרְעֹה (Luth.: Kämmerer) bezeichnet. An die eigentliche Bedeutung des Wortes (= Verschnittener) ist nicht zu denken, da Pothifar verheirathet war, und die Anwendung des Wortes auf jeden Hofbeamten, die vorzugsweise aus den Verschnittenen genommen wurden, auch sonst hinlänglich constatirt ist. Gesenius s. h. v. hat jenes zwar zweifelhaft zu machen gesucht: „quum non desint exempla eunuchorum ad coitum et matrimonium non prorsus impotentium (für welche Behauptung er viele alte und neue Zeugnisse beibringt) et in reliquis V. T. locis non pauci sint, quibus propria vocabuli potestas manifesto retinenda est. Allein nichts berechtigt uns, eine solche monströse Erscheinung hier vorauszusetzen; auch würde es schlecht passen, dass ein Verschnittener zum שַׂר הַטַּבָּחִים, was Gesenius selbst (p. 542) als praefectus carnificum i. e. satellitum deutet, gewählt worden sei. Zwar hat Hitzig (Urgesch. der Philist. S. 19 f.) diese Bedeutung des Wortes טבחים wieder bestritten, „da, wenn auch das Geschäft, etwaige Staatsverbrecher hinzurichten, den Trabanten zustand, dies doch nicht so alltäglich vorgekommen sein könne, dass man sie officiell auch davon benannt hätte.“ Die טבחים (eigentlich Schlächter) eines Königs hätten zunächst die Thiere zu schlachten und zu zerhauen gehabt, deren Fleisch auf die königliche Tafel kommen sollte. Aber die Bedeutung = Trabanten ist, wie schon aus der Vergleichung von 2 Kön. 25, 8 ff.; Jer. 39, 9. 11; 40, 1—5 etc. hervorgeht, als die unzweifelhaft richtige anzusehen. — Allerdings setzt die Bezeichnung Pothifar's als eines סריס voraus, dass die Sitte der Verschneidung am ägyptischen Hofe schon längst üblich war, was aber Bohlen, Comm. S. 360, bezweifelt und den Verf. d. Gen. einer Uebertragung dessen,

„was am hebr. Hofe galt“ (?!) nach Aegypten beschuldigt. Es wird dies Bedenken aber völlig beseitigt durch das, was Rosellini über das Vorkommen von Verschnittenen auf den Monumenten bemerkt. Vgl. Hengstenberg l. c. S. 22. — Dass Pothifar nach Vs. 6 Alles unter Josef's Verwaltung that ausser der Speise, die er ass, hat seinen Grund in den ägyptischen Kastenverhältnissen und den in Aegypten besonders ausgebildeten Speisegesetzen (vgl. Sommer, bibl. Abhandl. Bonn 1846 I, S. 278 ff.) Ueber Amt und Stellung der Haushofmeister bei den ägypt. Grossen giebt Rosellini aus den Monumenten die interessantesten Notizen cf. Hengstenberg l. c. S. 23 f.

2. Ueber die buhlerische und ehebrecherische Sittenlosigkeit der ägyptischen Weiber ist zu allen Zeiten grosse Klage geführt worden (z. B. Herod. 2, 111, Bar-Hebr. S. 217), und auch auf den Denkmälern tritt häufig die Zuchtlosigkeit des weiblichen Geschlechts hervor. — Nach den Monumenten lebten die ägyptischen Frauen bei Weitem nicht so eingeschränkt wie im übrigen Alterthum, indem oft Männer und Frauen in gemischter Gesellschaft erscheinen. — Die oft ausgesprochene Meinung, Pothifar habe den Anklagen seines Weibes selbst nicht Glauben beigemessen und den Josef nur, um das Dehors seiner Familienehre zu retten, eingekerkert, hat viel Wahrscheinlichkeit für sich, da Pothifars Vertrauen ihm auch noch in den Kerker folgt (40, 4), und die Strafe eines leichten Gefängnisses dem zu bestrafenden Verbrechen nicht zu entsprechen scheint.

3. Auf die Confusion, die Tuch (S. 508 f. vgl. auch Lengerke I, 338 Anm.) in die Urkunde hinein-kritisirt und gedeutet hat, dass nämlich Josef zwei Herren gehabt habe und zwei Oberste der Leibwache erwähnt sein sollen, wollen wir hier nicht wieder (vgl. meine Einh. d. Gen. S. 191 f., Ranke Unters. I, 263, Drechsler Einh. u. Aechth. d. Gen. S. 259) speciell eingehen und begnügen uns mit der einfachen Darstellung der wahren Sachlage. Pothifar, als Oberster der Leibwache, war zugleich auch der Oberaufseher über das Staatsgefängniss (בֵּית הַסֹּהַר), das, wie es auch später (Jer. 37, 15) und auch noch jetzt im Orient gewöhnlich ist (vgl. Rosenmüller, altes und neues Morgenl. zu Jer. 37, 15), eine Abtheilung seines eignen Hauses bildete. Dass aber ein so vornehmer und gewiss am Hofe viel beschäftigter Mann die Aufsicht und Pflege der Gefangenen nicht selbst in eigner Person ausgerichtet haben wird, ist ja wohl sehr natürlich; diese Verrichtung hatte er sicherlich einem ihm untergeordneten Beamten, der in K. 39, 21 als שַׂר בֵּית־סֹהַר auftritt, übertragen. Diesem, dem eigentlichen Kerkermeister, überantwortete er nun Josef. Als aber auf königlichen Befehl jene beiden hohen Beamten in's Gefängniss geworfen wurden, gegen welche Pothifar trotz der Ungnade, in die sie für den Augenblick gefallen waren, begreiflich noch mancherlei Rücksichten haben konnte, so war es ganz in der Ordnung, dass er selbst und in eigner Person sich um dieselben kümmerte und für anständige Behandlung derselben sorgte. Da er aus eigner Erfahrung Josef's Geschicklichkeit und Treue in diesem Punkte kannte, glaubte er seine vornehmen Gefangenen am Besten versorgt, wenn er Josef, dessen Brauchbarkeit grade für solche Geschäfte seitdem ja auch schon der Kerkermeister erprobt hatte (39, 23) und wahrscheinlich an Pothifar darüber Bericht abstattete, zu deren Bedienung beorderte.

4. Mehrere treffende Bemerkungen über die Stellung und Bedeutung der **Träume** in Josefs Leben finden sich bei Krummacher Paragraphen zur heil. Gesch. § 67. 68. — Die ganze alte Welt sah in den Träumen ein göttliches oder mantisches Element, und es ist gar wohl denkbar, dass die Träume in jener Zeit auch in der That durchschnittlich etwas Andres und Mehreres waren, als sie jetzt sind, d. h., dass das mantische Element, das auch jetzt hin und wieder noch einzelnen Träumen inne wohnt, damals intensiv und

extensiv viel kräftiger und allgemeiner war. Die ganze durchaus symbolische Richtung des Geisteslebens im Alterthum und das unvermittelte, abstractionslose Versenken in die Tiefe und Fülle des Naturlebens musste das in der Menschenbrust ruhende Ahnungsvermögen viel mehr aufregen und zu häufigern Aeusserungen steigern, und während es sich in besonders dazu disponirten Individuen als offne Gabe der Mantik herausstellte, machte es sich bei den Andern mehr in dem unentwickeltern und niedern Gebiete des Traumlebens geltend. Bei keinem einzigen Volke der alten Welt musste aber das Traumleben so rege, so kräftig und entwickelt sein, als bei den Aegyptern. „Die ganze Geschichte dieses wundersamen Volkes hat etwas Nächtliches, worin die Gestalten, Göttliches und Irdisches, seltsam und verworren ineinanderfliessen, und aus welchem die Pyramiden, Obelisken, Sphinxe und unermessliche Tempel wie Traumgestalten hervorragen. Man möchte es das Volk der Träume, Ahnungen und Räthsel nennen." Der Ausgangspunkt für die Träume der beiden Gefangenen lässt sich hier mit grosser Wahrscheinlichkeit nachweisen. Sie wussten, dass nach dreien Tagen Pharao's Geburtstag war, und nach Analogie früherer Erfahrungen konnten sie vermuthen, dass dieser Tag für ihr Schicksal entscheidend werden könne. Wenn sie unter solchen Gedanken, Wünschen, Hoffnungen und Befürchtungen einschliefen, so waren die Träume nur die Fortsetzung jenes wachen Denkens, in welches nun das unter dem Schlafen der äussern Sinne wach gewordene Ahnungsvermögen sich schwängernd hineinsenkte; und auch das Gewissen mochte, wie Krummacher bemerkt, an der Ausbildung der Träume einen nicht geringen Antheil haben.

Man hat die Authentie des Traumes, den der Mundschenke geträumt haben solle (er sah einen Weinstock mit drei Reben und reifen Trauben; diese drückte er in Pharao's Becher aus und reichte ihn denselben), und seiner ganzen geschichtlichen Unterlage deshalb angezweifelt, weil die Aegypter nach den Angaben Plutarch's (Isis et Osir. 6) vor Psammetich keinen Wein, der ihnen als das Blut Typhons gegolten, gebaut und getrunken hätten. Die Irrigkeit dieser Angabe ist aber schon durch Diodor I, 11. 15, der den Osiris mit dem Dionysius identificirt und jenem die Erfindung und Einführung des Weinbaus zuschreibt, ferner durch ähnliche Angaben bei Herod. II, 42. 144, Strabo 17 p. 799, Plinius h. n. 14, 9, Athen. 1 p. 33 erwiesen. Völlig unzweifelhaft und unwiderleglich wird aber die Ursprünglichkeit des Weinbau's in Aegypten durch die grade hier besonders zahlreichen Zeugnisse auf den Monumenten. Wenn Herod. 2, 77 berichtet, dass in Aegypten keine Weinstöcke wüchsen, so ist dies entweder ein einfacher Irrthum, oder es ist darauf Gewicht zu legen, dass er nur von einem Theile Aegyptens, nämlich von dem tiefliegenden (ἡ σπειρομένη Αἴγυπτος) redet, und anzunehmen, dass der Weinbau sich auf die hochliegenden Gegenden beschränkte. Vgl. Hengtenberg l. c. p. 12 ff. und Scholz Einleitung II, S. 188 ff. — Der Traum des Oberbäckers (er trug drei weisse Körbe auf dem Haupte, gefüllt mit Backwerk für Pharao, und die Vögel frassen davon) hat ebenfalls mehrfache Beziehungen zu ägyptischen Zuständen, die durch die Monumente bestätigt werden. Vgl. Hengstenberg l. c. S. 25 f. — Der wesentliche Unterschied der beiden Träume ist der, dass im zweiten Traume Pharao's Stelle durch die Raubvögel ersetzt ist.

Josef's Erhöhung.

§ 88. (Gen. 41 u. 47, 13—26). — Der Obermundschenke hatte Josef das Versprechen gegeben, sich für ihn bei Pharao zu verwenden.

Aber in seinem Glücke vergass er des armen Gefangenen. So vergehen noch zwei Jahre hoffnungsloser Gefangenschaft. Da hatte Pharao selbst einen Doppeltraum. Er stand am Ufer des Nils, aus welchem sieben schöne fette Kühe hervorstiegen. Darnach stiegen noch sieben andre Kühe, aber hässlich und mager, heraus und frassen die fetten Kühe; aber ihre Gestalt blieb mager und hässlich wie zuvor. Darüber erwachte Pharao, und als er wieder einschlief, trat ein zweites ähnliches Traumbild vor seine Seele. Es wuchsen sieben volle Aehren aus einem Halme, und darnach gingen noch sieben andre, aber leere und vom Ostwinde versengte, Aehren auf, welche die vollen Aehren verschlangen. Vergebens sucht Pharao die Deutung dieser Träume bei den Weisen seines Hofes [1]). Da erst gedachte der Mundschenk an Josef, der nun aus dem Kerker geholt und Pharao vorgestellt wird. In kindlicher Demuth nicht sich, sondern Gott die Ehre gebend, deutet er die Träume von sieben Jahren des reichsten Ueberflusses in Aegypten, denen sieben Jahre des Misswachses und der Hungersnoth folgen würden, und verbindet damit den Rath, in der Zeit der Fülle Vorkehrungen zu treffen für die Zeit der Noth. Pharao erkennt, dass Gottes Geist in dem Jünglinge ist, erhebt ihn zum Grossvezir des Reiches, nationalisirt ihn, nimmt ihn in die Priesterkaste auf und verheirathet ihn mit der Tochter des Oberpriesters von Heliopolis [2]), die ihm zwei Söhne Manasse (מְנַשֶּׁה) und Efraim (אֶפְרַיִם) gebar. Was Josef verkündigt, trat bald ein. Aus der unerschöpflichen Fülle der reichen Jahre häufte er unermessliche Vorräthe von Getreide an, und als nun die Hungerjahre hereinbrechen, kann er nicht nur Aegypten sondern auch die umliegenden Länder, die an gleicher Noth litten, mit Brod versorgen. Zugleich erlangt er dabei Gelegenheit, durch eine weise Reformation der Staatsökonomie und eine feste gesetzliche Ordnung der Verhältnisse zwischen König und Unterthanen den Wohlstand des Landes dauernd zu begründen [3]).

1. Die **Träume Pharao's** ruhen durchaus auf specifisch-ägyptischer Anschauung (vgl. Hengstenberg l. c. S. 26 f.). Die Basis der ägyptischen Verfassung ist der Ackerbau, und der Erfolg desselben hängt von den Ueberschwemmungen des Nils ab. Vermöge des in Aegypten herrschenden Naturdienstes fiel beides unter religiösen Gesichtspunkt. Die eigenthümlich ägyptische Form des Naturdienstes war aber der Thierdienst. Daher wurde der Nil mit Osiris, dem befruchtenden und zeugenden Naturprincip, identificirt, und der Stier, das Bild der zeugenden Kraft, galt als Symbol und Repräsentant beider. Daraus floss die weitre Anschauung, welche die Isis als das weibliche Naturprincip mit dem Lande oder der Erde überhaupt identificirte und beide unter dem Symbole der Kuh verehrte. Die Fruchtbarkeit eines Jahres hängt ab von dem rechten Maasse der Nilüberschwemmung, während eine zu geringe oder zu grosse Ueberschwemmung unausbleiblich Misswachs und Hungersnoth nach sich zieht. Die aus dem Nil heraussteigenden fetten wie magern Kühe sind demnach Symbole fruchtbarer oder unfrucht-

barer Jahre. — Das zweite Traumgesicht verlässt das Gebiet der religiösen Symbolik und bewegt sich im Gebiete des Realen, aber ebenfalls auf durchaus ägyptischem Boden. Dies zeigt sich schon in der Angabe, dass die dürren Aehren von der Gluth des Ostwindes versengt waren. Bohlen S. LVI erhebt die Instanz, dass der Verf. sich hier grade einer Uebertragung palästinischer Zustände schuldig mache, da in Aegypten kein Ostwind wehe. Allein der Name קָדִים kann, da der Hebräer nur für die vier Hauptwinde besondre Namen hat, auch sehr wohl den Südostwind oder Chamsin bezeichnen, der aus der arabischen Wüste kommt und durch seine Gluth die Vegetabilien verdorren macht. Da der Schauplatz im Delta (wahrscheinlich die alte Stadt Zoan oder Tanis Num. 13, 23; Ps. 78, 12. 43) ist, so ist die Anwendung dieses Windes ganz am Platze. Vgl. Uckert, Geogr. S. 111: Hengstenberg l. c. S. 9 ff. —

Pharao suchte die Deutung seiner Träume bei den ägyptischen Charthummim (חַרְטֻמִּים nach Gesenius von חָרַט sculpsit, oder חֶרֶט stylus und חָרַם sacer fuit = scriba sacer, scripturae sacrae (hieroglyphicae) peritus, *ἱερογραμματεύς*). Hengstenberg l. c. 27 bemerkt hierzu: „Wir finden nun wirklich in dem ägyptischen Alterthum einen Stand, für den genau dasjenige passt, was ihm hier beigelegt wird. Die ägyptische Priesterkaste hatte ein doppeltes Geschäft, den practischen Dienst der Götter und die Betreibung desjenigen, was in Aegypten als Wissenschaft galt. Das Erstere lag den so genannten Propheten ob, das Zweite den heiligen Schreibern, *ἱερογραμματεῖς*. Diese Letztern waren die Gelehrten der Nation; wie im Pentateuch die Weisen, so werden sie bei den klassischen Schriftstellern die Einsichtigen genannt. An sie wandte man sich um Aufschluss und Hülfe in allen Dingen, welche über den Kreis des gewöhnlichen Wissens und Wirkens hinauslagen.“ Auf die Frage, wie die Charthummim eine so naheliegende Deutung hatten übersehen können, ist einerseits zu antworten, dass die Träume so Ausserordentliches und Unglaubliches enthielten, dass keiner der Priester die sich fast von selbst darbietende Deutung zu geben wagte. Die wohlbegründete Furcht, dass die nächste Zukunft sie als Lügner und falsche Propheten darstellen und dem Zorne Pharao's aussetzen werde, machte es ihnen rathsamer, lieber die Unfähigkeit zur Deutung zu gestehen. Andrerseits ist aber auch nicht ausser Acht zu lassen, was Baumgarten I, 2 S. 325 bemerkt: „Es ist das Schicksal der Weisheit dieser Welt, dass sie da, wo es gilt, verstummen muss. Denn es gehört zur Weltregierung Gottes, den Beredten die Lippen zu verschliessen und den Alten den Verstand zu nehmen. Hiob 12, 20.“ Hävernick, Einl. I, 2 p. 386 f. versucht diese siebenjährige Hungersnoth mit der alten Busirissage, als aus jener entstanden, zu combiniren.

2. Ein ächt ägyptischer Zug ist es, dass Josef sich scheert, ehe er vor Pharao tritt (Hengstenberg l. c. 28). — Nicht menschliche Combination und Weisheit, sondern göttliche Begabung befähigte Josef zur Deutung der Träume. Das gab ihm die Sicherheit und Festigkeit, die ruhige Haltung und die Zuversicht, die nie ihres Eindruckes auf die Umgebung verfehlt, und die Pharao und seinen Knechten, trotz der Unglaublichkeit dessen, was er verkündigte, die Ueberzeugung gab, dass der Geist Gottes in ihm wohne. — Bei der *Erhöhung Josef's* ist der hohe Werth, den die ägyptische Meinung auf solche Weisheit legt, in Anschlag zu bringen, und v. Bohlen erinnert nicht übel an die Geschichte bei Herodot II, 121, wonach Rhampsinit den Sohn eines Baumeisters zu seinem Eidam erhebt, weil er denselben als den allergescheidtesten Menschen erkannt hatte. — Um Josef zu seinem Grossvezir erheben zu können, nationalisirt ihn Pharao durch Beilegung eines ägyptischen Namens, den das hebr. Original in hebraisirter Form durch צָפְנַת פַּעְנֵחַ, die LXX aber, sich genauer an das Aegyptische anschliessend, durch *Ψον-*

ψομφανήχ geben. Schon Hieronymus übersetzte dies durch salvator mundi, und eine Glosse zu den LXX bei Bernard zu Josephus (ed. Haverc.) ant. II, 6 § 1 erklärt ebenfalls den Namen durch: ὅ ἐστιν ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου. Jablonski und Rosellini haben diese Deutung bestätigt. Da sie aber sich auf die Lesart ψομθομφανήχ gründet, welcher die andre ψονθομφανήχ ganz unbedingt vorzuziehen sei, so giebt Gesenius thes. 1181, von der letztern ausgehend, die Deutung sustentator, vindex mundi. E. Meier (Wurzelwörterb. 702) bringt die Bedeutung „Stütze oder Fundament des Lebens“ heraus. — Durch Versetzung des פ und ע und Auslassung des ägypt. Genetivs μ (ομ) gewann die hebräische Ueberliefrung die semitisch klingende Form צפנת־פענח mit der Bedeutung: revelator occultorum. — Die Bekleidung Josef's mit weissem Byssus gehörte wohl nicht bloss zur Nationalisirung, sondern bezeichnete wahrscheinlich seine Aufnahme in die Kaste der Priester, die nur Byssuskleider trugen (Herod. II, 37), weil Kleider von Stoffen aus dem Pflanzenreiche, namentlich aus Byssus, als Symbole der Reinheit und Heiligkeit galten (vgl. Bähr Symbolik II, 87 f.). Die Uebergabe des Siegelringes ist die factische Belehnung mit der Vezirwürde, weil der Siegelring ihm die Vollmacht, im Namen des Königs zu verfügen, gab. Das goldne Halsband, das bei den Königen und Vornehmen auf den Monumenten nie fehlt (Hengstenberg l. c. S. 29 f.), bezeichnet ebenfalls den hohen Stand, zu dem ihn Pharao erhebt. Dann liess ihn der König auf seinem eigenen Wagen fahren und vor ihm herausrufen; אַבְרֵךְ. Dass dies Wort ein ursprünglich ägyptisches (aber dem Hebr. ברך, die Kniee beugen angenähertes) ist, unterliegt keinem Zweifel. Die mannigfach versuchten Deutungen aus dem Aegyptischen kommen alle auf die Begriffe des Verbeugens, Niederwerfens etc. heraus. Vgl. Gesenii thes. 19. Nach Benfey (Ueber d. Verh. d. ägyt. Spr. zum Semit S. 302 f.) und Meier (Wurzelwörterb. 703) ist es ein ägypt. Imperativ, entsprechend dem Koptischen bôr=niederwerfen=huldigen. — Um der neuen Stellung Josef's eine feste Basis zu geben, verheirathet ihn Pharao mit Asnat, der Tochter des Oberpriesters Pothifera aus On. Dass dies Letztere der altägyptische Name für das spätre Heliopolis sei, wird schon durch die Uebersetzung der LXX ausser Zweifel gesetzt. Schon Cyrillus ad Hos. p. 145 bemerkt: Ὢν δέ ἐστι κατ' αὐτοὺς ὁ ἥλιος, und im Koptischen bedeutet *OEIN* Licht, Sonnenlicht. Die Ruinen der alten Stadt, die noch immer عين شمس heissen, liegen bei dem Dorfe Matarie. Von alten Zeiten her war dort ein berühmter Sonnentempel mit zahlreicher und gelehrter Priesterschaft (Herod. 2, 3. 59), welche unter den ägyptischen Priestercollegien die erste Stelle einnahm. Vgl. Hengstenb. S. 30 f. — Den Namen אָסְנַת giebt die LXX durch Ἀσενέθ. Wahrscheinlich ist es = *AΣ — NEIT*, quae Neithae (s. Minervae) est, cf. Gesenius l. c. 130. — Die Bemerkung v. Bohlen's: „Eine Verschwägrung der unduldsamen Priester mit einem ausländischen Hirten widerspricht durchaus dem Charakter der Aegypter“ — erledigt Hengstenberg l. c. S. 32: „Die Verbindung geschah auf Befehl des Königs, und dem Gehorsam gegen diesen durfte sich der Oberpriester von On um so weniger entziehen, da nach den Resultaten der neuern Forschung die Pharaonen selbst zu allen Zeiten die höchste priesterliche Würde bekleideten, und also nicht bloss eine äusserliche Auctorität über die Priesterschaft besassen. Ganz besonders ist aber zu beachten, dass Josef keineswegs als ausländischer Hirte die Tochter des Oberpriesters heirathete, sondern nachdem er vom Könige vollständig naturalisirt worden war. Dass Joseph förmlich aus der Gemeinschaft seines Stammes heraus und in die ägyptische Volksgemeinschaft hineingetreten war, zeigt Gen. 43, 32.“

Schwieriger ist die Erledigung der Frage, wie Josef mit seinem Jehovistischen Gottesbewusstsein sich in eine dem Naturdienst gewidmete Priesterschaft habe aufnehmen lassen können. Indessen Collisionen, die ihn zur Verleugnung seines Glaubens an den Gott seiner Väter genöthigt hätten, waren schon deshalb nicht zu befürchten, weil Josef ja nicht zum activen Priesterthum, sondern zu rein politischer Staatsverwaltung berufen war, und seine Aufnahme in den Priesterstand nur die Folie für diese Stellung sein sollte. Dann ist auch wohl das zu berücksichtigen, dass die ägyptische Religion mit ihrem ausschliesslich symbolischen Charakter besonders in ihrer ersten Ausbildung eine Auffassung zulassen mochte, die mit der Verehrung eines einigen und persönlichen Gottes noch nicht absolut unvereinbar war. Auch kann verglichen werden die Indulgenz, welche Elisa dem Syrer Naeman 2 Kön. 5, 18 gewährt, und die analoge Stellung Daniels in der Kaste der Magier.

3. Die Art und Weise der Thätigkeit Josef's in der Anlegung von **Kornmagazinen** wird uns durch mehrere derartige bildliche Darstellungen auf den Monumenten lebhaft veranschaulicht, vgl. Hengstenb. l. c. S. 32 f. — Die Einsammlung der Kornvorräthe geschah durch Einfordrung des Fünften von allem Ertrage kraft königlicher Machtvollkommenheit Vs. 34. Es ist eine unbefugte Eisegese, wenn J. D. Michaelis Anm. S. 170 den Bericht der Urkunde so deutet, als habe Josef den Fünften des Ertrags aufgekauft und nicht als Abgabe gefordert. Auch vor der gleich zu erwähnenden Neugestaltung der Staatsökonomie Aegyptens hatten die Unterthanen sicherlich Abgaben an den König zu entrichten, nur dass diese der Willkür der Könige überlassen waren, während Josef das Abgabesystem in eine feste gesetzliche Ordnung brachte, die ebensowohl das Interesse des Königs als der Unterthanen gebührend berücksichtigte. — Die Angabe in K. 41, 54. 57, dass die Hungersnoth nicht nur Aegypten, sondern auch die angrenzenden Länder ergriffen habe, hat v. Bohlen wiederum als ungeschichtlich bezeichnet, weil Aegyptens Klima und Agricultur auch nicht im entferntesten Zusammenhange mit Palästina stehe, denn in Aegypten hange die Fruchtbarkeit nicht vom Regen, wie in Palästina, sondern von der Ueberschwemmung des Nil ab. Die Antwort, dass aber die Ueberschwemmung des Nil vom Regen abhange, und somit für Aegypten und Palästina der letzte Grund der Fruchtbarkeit oder Unfruchtbarkeit derselbe sein könne, liegt nahe genug. „Die Ueberschwemmungen des Nil entstehen, wie schon Herodot wusste, durch die tropischen Regen, die in den habessinischen Alpengebirgen fallen, vgl. Ritter Erdk. I, 835, und diese Regen haben mit den palästinensischen gleichen Ursprung. Es ist ausgemacht, sagt Le Père (descr. VII, 576), dass der Nil sein Anwachsen Regengüssen verdankt, welche aus Wolken hervorgehen, die auf dem Mittelmeer gebildet und durch die Winde, die jährlich aus der Gegend des Nordens zu ziemlich bestimmten Zeiten wehen, so weit fortgeführt werden.“ So Hengtenberg (l. c. S. 34), der auch anderweitige Beispiele von Mangeljahren beibringt, welche Aegypten mit den angrenzenden Ländern gemeinsam waren.

Ueber Josef's **staatswirthschaftliche Reform** vgl. Hengstenberg l. c S. 60—68. In den theuren Jahren verkaufte nämlich Josef dem hungernden Volke das Getreide um Geld, dann um ihr Vieh, und als Beides zu Ende war, um ihre Ländereien, die sie ihm selbst anboten. Nachdem er so den königlichen Fiscus in den Besitz des gesammten Landes gebracht, verlieh er dasselbe wiederum nach bestimmten Grundsätzen als Lehnsgut an das Volk und verpflichtete sie, den Fünften des Ertrags jährlich als Lehnszins zu entrichten. Nur die Ländereien der Priesterkaste blieben unangetastet, weil die ihnen aus dem Fiscus zufliessenden Deputate sie vor Hungersnoth geschützt hatten. —

Zunächst stimmen nun die Profanscribenten und Monumente mit der bibl. Relation in sofern überein, als sie bestimmt aussagen, dass nicht die Bauern Eigenthümer des Landes waren, und dass die Priester eigenthümliche und zinsfreie Aecker hatten. Herod 2, 109; Diod. 1, 73; Strabo 17 p. 787; Wilkinson I, p. 263. Dagegen legt freilich Herodot die Vertheilung der Ländereien als Lehn an die Bauern dem Könige Sesostris bei, in dessen Zeit die Verwaltung Josef's nicht fällt. Aber mit Recht bemerkt Hengstenberg: „Es kann als ein feststehendes Resultat der neuern Kritik betrachtet werden (Bähr zu Herod. IV, 563), dass Sesostris nicht eine historische sondern eine mythische Person ist, auf die man geneigt ist alle durchgreifenden Maassregeln und Erfolge der alten Pharaonen zurückzuführen." Wenn aber Diodor und die Denkmäler 3 Klassen von Besitzenden, nämlich ausser den Königen und Priestern noch die Krieger angeben, so löst diesen scheinbaren Widerspruch mit der Relation der Genesis, die nur Könige und Priester als Landesbesitzer kennt, Herodot 2, 141. 168, wonach die Aecker der Krieger Besitz der Könige waren, aber darum zinsfrei waren, weil sie denselben statt des Soldes verliehen waren.

Nach Vorgang Andrer hat v. Bohlen auch die harte Beschuldigung gegen Josef erhoben, dass er ein freies Volk der Despotie unterworfen und die Leibeigenschaft eingeführt habe. Von eigentlicher Leibeigenschaft ist aber nicht die Rede sondern nur von einer Lehnsabhängigkeit; und bei einem 30- und mehrfältigen Ertrage, wie er in Aegypten bei guter Cultur gewöhnlich ist, kann die Festsetzung der Abgaben auf den Fünften des Ertrages durchaus nicht als drückend erscheinen und dies um so weniger, als ja auch schon vorher, wie wir gesehen haben, der Fünfte von dem Könige ohne Weitres gefordert und ohne Widerspruch von den Unterthanen entrichtet wurde. Das Hauptmoment zur Vertheidigung dieser Maassregel liegt aber in den eigenthümlichen Verhältnissen der ägyptischen Agricultur, die nur dann gedeihen und die etwaige Missgunst der Umstände möglichst unschädlich machen kann, wenn die Befruchtungsmaassregeln unter die Macht und die Pflicht eines Einzigen concentrirt werden, wie dies treffend in einer von Hengstenberg (Beitr. III, 543) beigebrachten Stelle aus Michaud's Abhand. de la propriété foncière en Egypte nachgewiesen ist: „En examinant avec attention à quoi tient la fertilité ou la stérilité du sol, on conçoit d'abord que la propriété des terres n'a pas dû être soumise aux mêmes conditions et aux mêmes lois que dans d'autres contrées; partout ailleurs la propriété territoriale reçoit sa valeur de la nature et de l'exposition des terrains, de l'influence et des pluies du ciel; ici tout vient du Nil, et les terres avec leurs riches productions, pour nous servir d'une expression d'Hérodote, sont un véritable présent du Nil. Toutefois, pour répandre ses bienfaits sur l'Egypte, le Nil avait besoin d'une main puissante, qui lui creusât des canaux et qui pût diriger ses eaux fécondantes; la distribution des eaux du fleuve exigeait le concours de la puissance publique et de l'autorité souveraine; il fallait que le pouvoir des gouvernemens intervînt, et la nécessité de cette intervention dut changer en quelque sorte et modifier les droits de la propriété foncière." Grade der damals vorauszusetzende Mangel eines consequent durchgeführten Bewässrungssystems, wie es nur von der Regierung ausgeführt werden kann, macht die Angabe eines siebenjährigen Misswachses um so glaublicher, und gewiss nicht ohne Grund schreibt die Tradition, die noch jetzt den Hauptkanal als Bahr Yûsef bezeichnet, dem Josef die erste Einrichtung eines solchen Systems zu.

Ebenso treffend als scharfsinnig führt Hengstenberg l. c. S. 67 f. das sichtbare Interesse der Urkunde an der besprochenen Maassregel Josef's darauf zurück, dass das dadurch eingeführte Verhältniss des Volkes zum Könige in Beziehung auf Besitz und

Niessbrauch des Landes die Grundlage der durch das Mosaische Gesetz angeordneten theokratischen Staatsökonomie bildete. (Vgl. unten bei der Gesetzgebung den Abschnitt über die Zehnten.)

4. Die Frage, warum Josef über neun Jahre seit seiner Erhöhung seinem um ihn trauernden Vater keine Nachricht von sich gab, lässt sich nur vermuthungsweise beantworten. Es mag allerdings die Absicht dabei obgewaltet haben, den so augenfällig von Gott geschürzten Knoten auch durch Gott selbst zu rechter Zeit und Stunde und auf die rechte Weise, ohne dabei durch Eigenwerk und Eigenrath vorzugreifen oder zu stören, lösen zu lassen. Dass aber auch andrerseits und zugleich in der Gemüthsstimmung Josefs gegen seine Brüder mit ein Grund zu diesem Schweigen liegt, ist uns sehr wahrscheinlich. Hatte Josefs Gemüthsstimmung nämlich noch nicht die volle Ruhe und Lauterkeit der vergebenden Liebe gewinnen können, war noch nicht aller Niederschlag der Bitterkeit in seinem Gemüthe überwunden, so war es jedenfalls und in mehrfacher Beziehung rathsamer, auch dem Vater noch die Botschaft seines Lebens und seines Glückes vorzuenthalten, da dieselbe ihn jedenfalls in neue Berührungen mit seiner Familie und seinen Brüdern gebracht haben würde. — Bei keinem der Glaubenshelden des alten Testamentes liegt die Gefahr näher als bei Josef, einen engelgleichen Heiligen in ihm zu sehen, und dieser Gefahr sind auch sonst unbefangene Ausleger erlegen. Einer gemeinen Rachsucht, einer hartnäckigen Unversöhnlichkeit war zwar sicherlich die edle Seele Josefs unfähig, aber diese edle Seele war doch immer eine menschliche, eine sündliche Seele, und für eine solche ist das Nichtwieder-Schelten, wo man gescholten wird, eine gar schwere Sache, die nicht ohne Kampf mit Fleisch und Blut erlangt werden kann. Die weitre Entwicklung in der Geschichte Josefs legt es uns aber deutlich vor Augen, dass das Zusammentreffen Josefs und seiner Brüder, durch Gottes wunderbare Lenkung herbeigeführt, ein Wendepunkt für Beide ist, in welchem eben so sehr Josefs Herz für seine Brüder, als der Brüder Herz für Josef gewonnen und so die gestörte innre Einheit der Familie wieder hergestellt wird. Grade von dieser Erkenntniss aus tritt aber erst die göttliche Weisheit und Gnade in der Lenkung der Fäden dieser Geschichte in ihr hellstes Licht.

Josef und seine Brüder.

§ 89. (Gen. 42). — Auch auf Kanaan lag schwer die Hungersnoth, und Jakob sendet seine Söhne, mit Ausschluss Benjamins, nach Aegypten, um Getreide zu kaufen. Josef erkennt sie alsobald, und als sie in tiefster Unterwürfigkeit vor ihm sich auf ihr Angesicht zur Erde werfen, denkt er an seine Träume, die sich jetzt vor seinen Augen zu erfüllen beginnen. Er lässt sie hart an, schilt sie Kundschafter und fordert, als sie durch Darlegung ihrer Familienverhältnisse sich zu rechtfertigen suchen, zur Beglaubigung ihrer Aussage die Herbeischaffung ihres daheimgebliebenen jüngsten Bruders; Einer von ihnen möge hinziehen, um ihn herzuholen und die Andern so lange als Geisseln in Gewahrsam bleiben. Darauf lässt er sie sämmtlich in's Gefängniss werfen und ändert am dritten Tage seinen Beschluss dahin, dass nur Einer — er wählt selbst dazu den Simeon aus — gebunden zurückbleibe und die Uebrigen zur Abholung ihres jüng-

sten Bruders mit dem gewünschten Getreidevorrath entlassen werden. Da bricht zuerst das harte Herz seiner Brüder; sie bekennen (nicht ahnend, dass der ägyptische Machthaber ihre ausländische Rede verstehe): „Das haben wir an unserm Bruder verschuldet, da wir sahen die Angst seiner Seele, da er uns flehete, und wir wollten ihn nicht erhören, darum kommt nun diese Trübsal über uns.“ Das bewegt auch Josefs Herz, er muss bei Seite gehen, um zu weinen; aber nichts destoweniger spielt er die angefangene Rolle des strengen und misstrauischen Gewalthabers weiter. Mit gefüllten Säcken und schwerem Herzen ziehen die neun Brüder von dannen. Unterwegs öffnet Einer von ihnen in einer Karawanserei seinen Sack, um das Vieh zu füttern, und findet zu seinem Schrecken sein Kaufgeld oben im Sack; denn Josef hatte Befehl gegeben, Allen ihr Geld nebst Wegzehrung wieder in die Säcke hineinzulegen. Was sie erlebt, ist eine Schreckensnachricht für den alten, gebeugten Vater, der in bittre Klagen ausbricht und auf das Bestimmteste erklärt, dass er Benjamin nicht werde mitziehen lassen, obwohl Ruben das Leben seiner beiden Kinder zum Pfande für dessen unversehrte Rückkehr einsetzt.

1. Zunächst zieht das **Verhalten Josefs gegen seine Brüder** unsre Aufmerksamkeit auf sich. Offenbar ist Josef bei der ersten Begegnung mit seinen Brüdern unschlüssig und schwankend, wie er sich gegen sie benehmen soll. Dafür zeugt das sonst nicht recht vermittelte dreitägige Gefängniss (42, 17), das er über sie verhängt, und das für ihn wenigstens in demselben Maasse wie für sie eine Bedenkzeit sein soll; dafür zeugt ferner das factische Schwanken in seinen Entschlüssen, indem er zuerst fordert, dass Einer hinziehe, um Benjamin abzuholen, und die übrigen als Geisseln zurückbleiben, und dann die Strenge dieses Urtheils zu dem umgekehrten Verhältniss herabstimmt. Von jetzt an ist er aber auch mit seinem Plane im Reinen, den er nun, trotz der bald hervortretenden Sinnesändrung seiner Brüder, die ihn wohl hätte veranlassen können, auf halbem Wege stehen zu bleiben, mit energischer Beharrlichkeit und Consequenz durchführt. Jenes anfängliche Schwanken Josefs ist aber auch vollkommen erklärlich. Nach der einen Seite ist er schwer beleidigt von seinen Brüdern, mit einer Härte und Grausamkeit von ihnen behandelt worden, die leicht noch einen Stachel in seiner Seele zurückgelassen haben konnte, so dass die Gedanken, die sich unter einander verklagen und entschuldigen, ihn bald zu Zorn und Rache, bald zu vergebender Liebe und heilender Milde hinziehen mochten. Von der andern Seite weiss er sich auch von Gott nicht nur zum Herrn und Heiland Aegyptens, sondern auch eben dadurch zum Haupte und Retter seiner Familie berufen. Er weiss, dass er an Gottes Stelle seinen Brüdern gegenübersteht, und dass diese Stellung ihm ebenso sehr richterlichen Ernst als vergebende Gnade und erlösende Weisheit zur Pflicht macht. Vor Allem kommt es darauf an, zu erforschen, wie ihre jetzige Herzensstellung im Verhältniss zu der, die er zuletzt vor 20 Jahren an ihnen erfahren, beschaffen sei; denn dadurch musste sowohl seine subjective als seine objective Stellung zu ihnen bedingt werden. Waren sie noch dieselben wie vor 20 Jahren, so konnte weder sein persönliches, noch auch sein politisches und amtliches Verhältniss zu ihnen die Rückhaltslosigkeit, Lauterkeit und Durchsichtigkeit ge-

winnen, die zu einem gedeihlichen Fortgange ihrer Familienentwicklung erforderlich war. Sein scharfer und durchdringender Verstand sagte ihm sofort, dass es völlig verkehrt sein würde, sich durch natürliche Gutmüthigkeit zu einer zärtlichen Wiedererkennungsscene fortreissen zu lassen, dass für eine solche Scene erst durch inquisitorischen Ernst und richterliche Schärfe die nöthige Basis gewonnen sein müsse; wobei nicht geleugnet zu werden braucht, dass an dieser Strenge nicht nur der überlegende Verstand, sondern daneben auch seine noch nicht zu voller Lauterkeit der Liebe und zu unbedingter Freudigkeit der Vergebung hindurchgedrungene Herzensstimmung ihren kleinen Antheil gehabt haben möge. Mischt sich doch in die heiligsten Regungen und Entschlüsse des Menschen so gern und leicht etwas Menschliches, warum sollte nicht auch in Josefs durch heilige Weisheit geforderte Härte sich etwas Menschliches, ein Anflug einer kleinen Rache, ein Wohlgefallen an ihrer Demüthigung oder dgl. gemischt haben können?

In ihrer Lieblosigkeit gegen den alten Vater, in ihrer Grausamkeit gegen Rahels bevorzugten Sohn hatte sich vor 20 Jahren ihre Herzenshärtigkeit offenbart. Benjamin ist aber an Josefs Stelle getreten. Die Probe, die sie zu bestehen haben, wird also darin bestehen müssen, ob sie noch jetzt, wie damals, im Stande sein werden, um ihres eignen Interesses willen, von Neuem Jammer und Wehe über ihren Vater zu bringen und Benjamin Preis zu geben, wie sie früher Josef Preis gegeben haben. Diese Probe einzuleiten und anzubahnen, dazu dient der Vorwurf, dass sie Kundschafter seien; denn dieser Vorwurf nöthigte sie, zu ihrer Selbstrechtfertigung ihre jeden solchen Verdacht abschneidenden Familienverhältnisse darzulegen. — Aber in der Fordrung, Benjamin herbeizuschaffen, wird die verdiente Härte gegen die schuldigen Brüder auch zur unverdienten Härte und Schonungslosigkeit gegen den alten viel gebeugten Vater und gegen den armen schuldlosen Jüngling, der seiner eignen Mutter Sohn war; — und wir mögen wohl fragen, wie Josef's sonst doch so weiches und zärtliches Herz es über sich vermögen konnte, seinem Vater und seinem leiblichen Bruder solche, wenigstens wochenlang dauernde, peinvolle Angst und Sorge zu verursachen. Dass die Besorgniss um den Vater Josef nicht fremd geblieben, geht schon aus seinem veränderten Entschluss hervor; denn dass er zuletzt gegen seine anfängliche Absicht neun der Brüder ziehen lässt und nur Einen zurückbehält, geschah gewiss aus schonender Rücksicht gegen seinen Vater. Es wird ihm überhaupt ja wohl schwer genug gefallen sein, auch seinen Vater mit in die Prüfung und Züchtigung seiner Brüder verwickeln zu müssen; aber höher als ein paar Tage oder Wochen angstvoller Besorgniss, die ja ohnehin reichlich und überschwänglich vergütet und aufgewogen werden sollten, stand ihm das Heil der ganzen Familie, das von dieser Prüfung abhängig war.

Mancher möchte vielleicht meinen, es sei der Prüfung und Bewährung genug gewesen, als die Brüder, in ihrem Gewissen geschlagen, das bussfertige Bekenntniss thaten (Vs. 21 ff.): „Das haben wir verschuldet an unserm Bruder etc.“ Dass Josef den hohen Werth dieses Bekenntnisses wohl zu würdigen wusste, zeigt die Bewegung seines Herzens, die ihn nöthigte, bei Seite zu gehen, um seine Thränen zu verbergen. Mag auch früher noch etwas von Groll oder dergl. in ihm gewesen sein, so haben doch gewiss diese Thränen es weggewaschen, und wenn er nun dennoch die Fortsetzung der ihm so schwer ankommenden Härte für nöthig hält, so hat er gewiss seine guten Gründe dazu gehabt, in ihrem Bekenntnisse nur den Anfang und noch nicht die Vollendung ihrer Busse zu sehen. Vor Allem kam es ja darauf an, ihre Bussfertigkeit auch in dem Conflikte der eignen Interessen mit denen des bevorzugten Benjamin bewährt zu sehen. —

Zu beachten ist auch noch der bedeutungsvolle und trostreiche Wink in den Worten Josefs Vs. 18: „Wollt ihr leben, so thut also, denn ich fürchte Gott etc.“

Tuch l. c. S. 525 wundert sich darüber, dass Josef selbst den Getreidehandel betreibt, und meint von seinem mythisirenden Standpunkt: „Er selbst musste als Grosswürdenträger den Handel des Getreides besorgen und mit einfachen Handelsleuten verkehren, damit er selbst seine Brüder und an ihnen seine früheren Träume verwirklicht sehe.“ Wir unterschreiben diese Worte, nur dass wir nicht den dichtenden Mythus, sondern den lebendigen Gott uns als den Vermittler dieser Verwicklung denken. — Uebrigens folgt daraus nicht, dass Josef sich ebenso unmittelbar wie hier in allen andern Fällen um den Getreideverkauf gekümmert habe.

Derselbe Ausleger bemerkt S. 527 zu Vs. 24: „Josef nimmt Ruben nicht, um nicht die Unverletzlichkeit der Erstgeburt anzutasten, sondern Simeon den zweiten Sohn Jakobs“ — und Lengerke S. 343 spricht es ihm nach. Beide bemerken aber nicht, dass diese Erklärung, die für jeden Standpunkt der Auslegung verkehrt, grade für ihren (den mythischen) Standpunkt dies in ganz besonderem und eclatantem Maasse ist; denn wie wenig unverletzlich die Erstgeburt Rubens, Simeons und Levi's dem Mythus der Genesis war, zeigt K. 49, 3 ff. — Allerdings muss Josef einen besondern Grund gehabt haben, grade Simeon als Geissel zurückzubehalten, und das war wahrscheinlich kein andrer als der, dass Simeon bei der Verkaufung Josefs am meisten Hartherzigkeit bewiesen hatte; was wir um so eher vermuthen können, als auch bei dem Handel mit den Sichemiten Simeons Rohheit, Grausamkeit und Treulosigkeit hervorgetreten ist.

Dazu, dass Josef heimlich das Kaufgeld in seiner Brüder Säcke einlegen lässt, bemerkt Baumgarten: „Es widerstrebt seiner Natur, mit seinem Vater und seinen Brüdern zu handeln um Brot.“ So richtig diese Bemerkung auch ist, so muss doch auch daneben die Absicht anerkannt werden, ihre Angst durch die Befürchtung, dass nun zu dem Vorwurf der Spionerie auch noch der des Diebstahls hinzukommen werde, zu vermehren, und durch diesen Zuwachs ihrer Angst ihre harten Herzen um so mehr zum Brechen zu bringen.

Das Bürgschaftsanerbieten Rubens, der ohnehin durch seine Schandthat Jakobs Vertrauen völlig verscherzt hatte, war wenig geeignet, den angstvoll bekümmerten Vater zu beruhigen und seine Besorgnisse zu beseitigen. Eine gewisse Rohheit liegt allerdings in diesem Anerbieten; aber es muss auch in Anschlag gebracht werden, dass es in dem Moment der ersten Aufwallung über des Alten unbeugsamen Eigensinn, der sie Alle sammt ihren Kindlein unausbleiblich dem Hungertode Preis zu geben droht, gesprochen wurde. — Jakob lässt jetzt auch nicht undeutlich den Verdacht merken Vs. 36, — und deutlicher noch K. 44, 27 f. — dass sie selbst Schuld an Josefs Untergang seien.

§ 90. (Gen. 43). — Der geringe Vorrath von Getreide war bald verzehrt, und die Noth forderte gebieterisch eine zweite Reise nach Aegypten. Aber Judah erklärt im Namen Aller, ohne Benjamin nicht hinziehen zu können, er allein übernimmt alle Bürgschaft und Verantwortlichkeit des Ausganges. Seine Worte, die aus weichem und vollem Herzen kommen, finden auch den Weg zu dem Herzen des Vaters, der endlich nach schwerem Kampfe in die Entlassung Benjamins willigt. Mit Geschenken aus des Landes besten Früchten und von des Vaters

Segen begleitet, treten nun sämmtliche Brüder den schweren Weg an[1]). Josefs Haushalter empfängt sie freundlich, will von dem Gelde, das sie in ihren Säcken wieder gefunden zu haben bekennen, nichts wissen, bringt Simeon zu ihnen, und führt sie in Josefs Haus, wo er ihnen das Mittagsmahl bereitet. Josef selbst grüsst sie mit herablassender Freundlichkeit und erkundigt sich theilnehmend nach ihrem alten Vater. Der Anblick Benjamins bewegt aber dermaassen sein Herz, dass er beiseit gehen muss, um seine Thränen zu verbergen. Dann kehrt er zu ihnen zurück, um in ihrer Gesellschaft zu speisen, lässt sich aber, das ägyptische Decorum beobachtend, auf abgesondertem Tische auftragen. Benjamin wird durch eine fünffache Portion geehrt und ausgezeichnet, und mit Erstaunen bemerken die Brüder, dass der Hausverwalter ihnen ihre Plätze genau nach der Reihenfolge ihres Alters angewiesen hat. Doch über der freundlichen Behandlung schwindet bald ihre Bangigkeit, und sie überlassen sich ganz der sorglosen Freude, zu der das reiche Mahl und die freundliche Bewirthung sie einladet[2]). — Aber noch eine — die letzte und schwerste Prüfung sollen sie bestehen. Am nächsten Morgen ziehen sie voll Freude über den unerwartet glücklichen Ausgang mit gefüllten Säcken von dannen. Aber kaum haben sie die Stadt im Rücken, so ereilt sie der ihnen nachjagende Verwalter, und beschuldigt sie mit harten Worten, seines Herrn silbernen Becher gestohlen zu haben. Die Untersuchung entledigt schon die zehn ältern Brüder des Verdachtes; aber als zuletzt Benjamins Sack geöffnet wird, findet sich der gesuchte Becher in demselben. Voll Schrecken und Entsetzen zerreissen die Brüder ihre Kleider. Der Verwalter erklärt nun, dass Benjamin als Sklave zurückbleiben müsse, die Uebrigen aber in Frieden ihres Weges ziehen könnten. Fern von aller engherzigen Selbstsucht verschmähen die Brüder jetzt aber die ihnen gestattete Freiheit und, ihr Schicksal an Benjamins Schicksal knüpfend, kehren sie Alle zurück in die Stadt, um lieber Benjamins Sklaverei zu theilen, als ohne ihn in die Heimath zurückzukehren[3]).

1. Ganz anders als Rubens roher Bürgschaftsantrag (K. 42 ,37) klingt die **Bürgschaft**, die Judah übernimmt: „Ich will Bürge für ihn sein; von meinen Händen sollst du ihn fordern; — wenn ich ihn dir nicht wiederbringe, will ich mein Leben lang die Schuld tragen etc.“ Man fühlt in seinen Worten die Aufrichtigkeit, Herzlichkeit so wie Festigkeit und Zuversicht der Gesinnung an; darum verfehlen sie auch nicht ihres Eindrucks. Man sieht es ferner, dass Jakob unter allen Söhnen Judah am meisten Vertrauen schenkt, und so finden wir auch hier die Vermuthung bestätigt, zu der wir uns bei §. 49 veranlasst sahen, dass in Judahs Leben ein Wendepunkt eingetreten sein müsse, durch welchen sein früherer Trotz und seine Entfremdung von den Interessen des Vaterhauses überwunden worden ist. —

Dass Jakob noch so reiche Geschenke von den Producten des Landes (Balsam, Traubenhonig, Gummi, Ladanum, Pistacien und Mandeln) nach Aegypten senden kann, findet v. Bohlen in Widerspruch mit der Angabe, dass auch auf Palästina schon seit 2—3 Jahren Misswachs und Hungersnoth schwer lastete. Allein die Angabe der Unfruchtbarkeit bezieht sich zunächst nur auf den Getreidebau, und da dessen Gedeihen keineswegs nothwendig mit dem Gedeihen der Baumfrüchte etc. zusammenfällt, so können die letztern auch bei totalem Misswachs der Kornernte noch erträglich gediehen sein. Mag aber auch der Ertrag jener Producte, die ja mehr Luxus- und darum Handels-Artikel waren, als dass sie zur Befriedigung des allgemeinen und alltäglichen Lebensbedürfnisses hätten hinreichen können, noch so gering gewesen sein, so konnte das nur den Erfolg haben, dass sie während der Hungerjahre aus dem öffentlichen Handel verschwanden, und grade das musste ihren Werth erhöhen und sie ganz besonders zu gunsterregenden Geschenken für den vornehmen Aegypter, der bei allem sonstigen Ueberfluss doch daran Mangel hatte, eignen. —

2. Die Absondrung Josefs bei dem gemeinschaftlichen Mahle von den fremdländischen Hirten sowohl wie von den untergeordneten Aegyptern steht durchaus in Einklang mit den alt-ägyptischen Sitten; vgl. Hengstenberg l. c. S. 35 f. Sie war objectiv durch seine Stellung als Staatsminister und Glied der Priesterkaste gefordert, und auch in subjectiver Beziehung durfte er seinen Brüdern gegenüber jetzt nur noch die vornehme Herablassung des ägyptischen Gewalthabers zeigen. —

Die Setzung der Brüder nach ihrem Alter musste das Geheimnissvolle und Räthselhafte ihres Verhältnisses zu Josef, in welches sie sich hineingebannt sahen, noch bedeutend steigern; es musste den Eindruck auf sie machen, dass der Mann, von dem ihrer Aller Leben und Glück abhing, mit einem Nimbus höhern als bloss menschlichen Wissens umgeben sei, dessen Blick auch in die ihm sonst verborgenen Zustände und Verhältnisse ihres Familienlebens hineinreiche, und grade dadurch wurde diese Anordnung zu einem wohlberechneten und seines Zweckes nicht verfehlenden psychologischen Hebel der weitern Entwicklung.

Noch eingreifender und bedeutungsvoller war die auffallende Auszeichnung und Bevorzugung Benjamins. Benjamin war in der Familie ihres Vaters an Josefs Stelle getreten, und es soll sich jetzt entscheiden, ob sie gegen Benjamin noch so lieblos und selbstsüchtig handeln können wie einst gegen Josef. Die fünffache Portion, die Benjamin vorgesetzt wird, steht nämlich ganz parallel der ausgezeichneten Kleidung, durch welche damals Josef bevorzugt worden war. Jene Bevorzugung hatte Neid, Hass und die Preisgebung Josefs bewirkt; es soll sich nun zeigen, ob die Bevorzugung Benjamins auch jetzt noch Aehnliches bewirken könne.

3. In den Worten des Verwalters, worin er die Brüder bezüchtigt, Josefs silbernen Becher gestohlen zu haben (K. 44, 5: „Ist's nicht der, daraus mein Herr trinkt und daraus er weissagt") haben die neuern Ausleger mit Recht eine Beziehung auf die Kylikomantie, die wie im ganzen Alterthum, so auch vornehmlich bei den Aegyptern üblich war, und sich noch bis auf unsre Zeit erhalten hat (vgl. Wiseman, Zusammenhang der wissensch. Forschung mit d. geoffb. Rel. S. 460 ff.; Hävernick, Einl. I, 2. S. 393; Hengstenberg, l. c. S. 36 ff.), gefunden; denn die Uebersetzung von Larsow (Genes. S. 115) u. A.: „Ist's nicht der da, woraus trinkt mein Herr? und er, ahnen hätte er's nicht sollen daran?" — die dieser Beziehung entgehen will, widerstrebt der Sprache und dem Zusammenhange. Dagegen lässt unsre Stelle es aber völlig unentschieden, ob Josef den fraglichen Becher wirklich zur Kylikomantie gebraucht habe, oder ob

die betreffende Angabe bloss Vorwand und Simulation war. Wenn man Josefs persönliche Stellung und die (vorgesetzliche) Stellung seiner Zeit im Reiche Gottes unbefangen würdigt, würde auch die erstgenannte Annahme nicht viel Bedenkliches haben. Aber aus Vs. 16 wird die letztgenannte Annahme dennoch wahrscheinlicher, denn dort sagt Josef selbst: „Wusstet ihr nicht, dass ein Mann, wie ich, weissagen kann?“ (nämlich durch Weissagung erfahren, wo der Becher sei) — das Substrat der hier gemeinten Weissagung kann aber nicht der Becher sein. Jedenfalls bezeichnet der Verwalter den Becher nur darum als mantisches Instrument, um den Werth des angeblich entwendeten Bechers in den Augen der Brüder zu erhöhen.

Das Benehmen der Brüder bei der Entdeckung des Bechers in Benjamins Sack zeugt bereits mit unzweifelhafter Sicherheit von einer vorangegangenen totalen Sinnesändrung derselben. Man muss gestehen, dass, wenn sie überhaupt noch einer unbrüderlichen Selbstsucht fähig gewesen wären, alle Umstände sich dazu vereinten, eine solche zu provociren und sie in ihrer Liebe, Anhänglichkeit, Fürsorge und Treue gegen Benjamin wankend zu machen. In ihres Vaters Hause wird er ihnen Allen auf das Sichtbarste und Demüthigendste vorgezogen; an ihm allein hängt des alten Vaters ganzes Herz, in seiner gränzenlosen Zärtlichkeit gegen Benjamin geht der Alte so weit, dass er lieber sein ganzes Haus und alle seine Kinder und Enkel dem unvermeidlichen Verderben der Hungersnoth aussetzen will, als seine ängstliche, allem Anschein nach völlig ungegründete, sich gegen alles vernünftige Ueberlegen und Zureden abschliessende Besorgniss aufzugeben. Diese Bevorzugung des Jüngsten unter ihnen setzt sich am ägyptischen Hofe fort, der mächtige Gewalthaber scheint nur ein Auge für Benjamin zu haben, beschäftigt sich fast ausschliesslich mit ihm, und ehrt ihn fünffach mehr als sie. Und nun vollends, als sie schon alle Gefahren hinter sich zu haben meinen, stürzt der verhängnissvolle Jüngling, um dessen Person sich nur Unheil und Verderben für sie und ihr ganzes Haus zu sammeln scheint, sie wieder von Neuem in einen Strudel von Gefahren, deren Ende und Ausgang noch gar nicht abzusehen ist. Gemeinen Diebstahls überwiesen, brandmarkt er sich und sie und ihres Vaters ganzes Haus. Haben sie darin nicht Grundes genug, ihm zu grollen, und ihn, auch wenn sie selbst, trotz allen Anscheins vom Gegentheile, die moralische Ueberzeugung von seiner persönlichen Unschuld festhalten konnten, lieber preiszugeben, um das böse Verhängniss, das sich an seine Person geheftet hat, loszuwerden, als ihr Schicksal noch ferner an das seinige zu knüpfen und dadurch vor den Augen des Aegypters seine Schmach und Schuld mitzutragen? Wie gross musste die Versuchung dazu sein, da, was kaum zu hoffen stand, der Verwalter ihnen volle Freiheit anbot und nur den einen Schuldigen zur Rechenschaft ziehen wollte? Auf die erste Beschuldigung des Verwalters hin hatten sie in ihrer gerechten Entrüstung erklärt: „Bei welchem der Becher gefunden wird unter deinen Knechten, der sei des Todes; dazu wollen wir Alle meines Herrn Knechte sein.“ Jetzt lassen sie allen Unterschied zwischen Schuldigem und Unschuldigem fallen; es ist das Bewusstsein einer gemeinsamen grossen Schuld, das sie dazu treibt; von dem zufälligen Träger des Verhängnisses können sie absehen und in ihrer eignen Schuld die letzte reale und eigentliche Ursache des Verhängnisses erkennen. — Und doch ist die Versuchung noch nicht zu Ende, denn ihre Bewährung soll in möglichster Lauterkeit und Vorbehaltslosigkeit hervortreten. Das bussfertige Bewusstsein der Gesammtschuld, das ihr Herz bewegt, muss auch ausgesprochen, ja muss vor dem gefürchteten Gewalthaber selbst ausgesprochen werden, — dem untergeordneten Verwalter gegenüber haben sie die Versuchung, durch Preisgebung Benjamins sich selbst zu salviren, überwunden; gewichtiger aber war

noch die Versuchung, wenn sie als unabänderliches Ultimat aus Josef's eignem Munde ihnen entgegentrat; — möglich war es ja, dass sie, die dort gesiegt hatten, hier noch unterlagen und dem unabweisbaren Schicksal sich fügten.

§ 91. (Gen. 44. 45). — Josef empfängt die Brüder, die sich vor ihm zur Erde niederwerfen, mit strengem Blick und Wort. Judah tritt als Interpret der gemeinsamen Empfindungen auf: „Was sollen wir sagen meinem Herrn? Womit sollen wir uns rechtfertigen? Gott hat gefunden die Missethat deiner Knechte. Siehe, wir sind Knechte meinem Herrn, wir und der, bei welchem der Becher gefunden ist.“ Josef erklärt dagegen kalt und bestimmt, nur den eigentlichen Thäter als Sklaven zurückbehalten zu wollen, die Uebrigen möchten heimziehen zu ihrem Vater. In stummer Verzweiflung bleiben die Brüder auf ihrem Angesicht liegen, aber Judah wagt es ebenso kühn als demüthig dem strengen Gebieter Aegyptens näher zu treten, und aus seinem von Liebe und Leid, von Busse und Schmerz überfliessenden Herzen strömt eine Rede hervor, mächtig wie ein aufgehaltener Strom, der den Damm durchbricht, kunstlos und einfältig, aber so eindringlich, so herzgewinnend, so beredt und unwiderstehlich, wie vielleicht kaum sonst eine Rede über Menschenlippen gekommen ist. Mit unnachahmlicher Anschaulichkeit erzählt er den ganzen Zusammenhang der Sache, schildert seines Vaters Liebe, mit der er an dem Jüngling hängt, seine angstvolle Besorgniss, mit der er ihn entlassen habe, und den Jammer, der durch des Geliebten Verlust seine grauen Haare mit Herzeleid in die Grube bringen werde; berichtet dann, wie er selbst Bürge geworden sei für den Knaben, und fleht, ihn selbst an seiner Statt zum Sklaven anzunehmen. — Da konnte sich Josef nicht länger halten. Er entfernt die anwesenden Aegypter und unter lautem Weinen bricht er in die Worte aus: „Ich bin Josef! Lebt mein Vater noch?“ Wie versteinert stehen die Brüder vor ihm, aber liebevoll tröstet und ermuthigt sie Josef: „Ich bin Josef euer Bruder. Tretet doch her zu mir! Bekümmert euch nicht, und denkt nicht, dass ich euch darum zürne, dass ihr mich verkauft habt; denn um eures Lebens willen hat mich Gott vor euch hergesandt.“ Dann fiel er Benjamin um den Hals und allen seinen Brüdern, küsste sie und weinte an ihrem Halse; treibt sie aber auch an, eilig mit der Freudenbotschaft zurückzukehren zu dem alten Vater und ihn im Namen Josef's mit Hinweis auf die noch bevorstehenden fünf Hungerjahre zur Uebersiedelung nach Aegypten zu vermögen, wo er ihnen in seiner Nähe, im Lande Gosen, eine Wohnung bereiten und sie wohl versorgen wolle. — Auch Pharao billigt mit zuvorkommender Herzlichkeit Josef's Plan der Uebersiedelung seiner Familie. So ziehen denn die Brüder von Josef reich beschenkt und auf Pharaos

Befehl mit ägyptischen Wagen behufs der gewünschten Uebersiedelung versehen nach Kanaan.

1. Ueber die letzte und vollste Bewährung der Brüder vor Josef sagt Baumgarten S. 342: „Die Brüder haben von dem gewaltigen Beherrscher Aegyptens ihren Bescheid bekommen und können sich über Unbilligkeit nicht beschweren. Wäre es jetzt nicht ihres innersten Herzens Gesinnung gewesen, lieber Alles zu dulden, als Benjamin zu verlassen und über den Vater ein neues Wehe zu bringen, so würden sie von dannen gezogen sein in der Meinung, sie hätten doch das Ihrige gethan, um Benjamin zu retten. Sie hatten doch auch Weib und Kind zu Hause, wer sollte die ernähren, wenn sie als Knechte in Aegypten blieben? überall was soll aus dem ganzen Hause Israel werden? Aber die Söhne Jakobs haben jetzt all ihr Sinnen und Denken auf das eine Ziel gerichtet, Benjamin nicht zu verlassen und den Vater nicht zu betrüben; und alles Andre in der Welt kümmert sie nicht."

Ueber Lage und Stellung des Landes Gosen vgl. § 92, 5.

Uebersiedelung des Hauses Israel nach Aegypten.

§ 92. (Gen. 46—47, 12.) — Die Nachricht, dass Josef noch lebe und ein Herr sei über ganz Aegyptenland, kommt dem alten Jakob wie ein Mährlein vor; und erst der Anblick der mitgebrachten ägyptischen Wagen überzeugt ihn von der Wahrheit der Freudenbotschaft. „Ich habe genug, spricht er, dass mein Sohn Josef noch lebt; ich will hin und ihn sehen, ehe ich sterbe." Denn in der Einladung Josefs konnte der in den Wegen Gottes vielgeübte Greis nach Allem, was vorangegangen war, mit Sicherheit Gottes Ruf erkennen. So folgt er denn der Einladung. Auf der Grenze des Landes seiner Pilgrimschaft und seiner Verheissung opfert er dem Gotte seiner Väter, der ihm darauf auch im nächtlichen Traum erscheint. „Fürchte dich nicht, spricht Er zu ihm, nach Aegypten hinabzuziehen, denn daselbst will Ich dich zum grossen Volke machen. Ich will mit dir hinab nach Aegypten ziehen und will dich auch wieder heraufführen, und Josef soll dir die Augen zudrücken [1])." Auf den Wagen Pharaos [2]) zieht nun das ganze Haus Jakobs mit Weibern, Kindern und Kindeskindern [3]), mit allem Hab und Gut nach Aegypten. Judah wird vorausgeschickt, um Josef von der Annäherung seiner Familie zu benachrichtigen. Josef eilt seinem Vater entgegen, weint lange an seinem Halse, holt dann die förmliche und officielle königliche Bestätigung seiner Anordnung ein und stellt fünf seiner Brüder Pharao vor, der ihnen gerne die erbetene Erlaubniss, als Fremdlinge und Beisassen [4]) in der ihrem Nomadenstande vorzüglich angemessenen Provinz Gosen [5]) zu wohnen, ertheilt und als Zeichen seines Vertrauens dem Josef aufgiebt, dem Kundigsten aus seiner Familie die Oberaufsicht über seine eignen Viehheer-

den zu übertragen. Später stellt Josef auch seinen alten Vater dem Könige vor. Der greise Pilger segnet den König und antwortet auf dessen freundliche Frage nach seinem Alter: „Die Zeit meiner Wallfahrt ist 130 Jahre; wenig und böse ist die Zeit meines Lebens und langet nicht an die Zeit meiner Väter in ihrer Wallfahrt[6]).“

1. Ein tiefer, wenn auch unverstandner innrer Zug nach Aegypten, dem feenhaften Lande des Reichthums, der Bildung und der Weisheit scheint der Patriarchengeschichte inne gewohnt zu haben. Er hat sich bei allen dreien Repräsentanten derselben geltend gemacht, aber erst unter dem dritten fällt der Zug des Herzens auch mit Gottes Ruf zusammen. Abraham war wirklich hingezogen, aber durch den Ausgang gewitzigt worden (§ 52); Isaak war noch auf der Grenze von Gott zurückgehalten worden (§ 71); Jakob endlich richtete seine Schritte ebenfalls dorthin, und auf der Grenze erscheint ihm Jehovah, um ihm die Gottgefälligkeit seines Weges zu bezeugen.

In der Geschichte des alten Bundes überhaupt liegt, so lange sie noch lebens- und entwicklungskräftig ist, ein Zug nach der Vereinigung mit dem Heidenthum, der erst erstorben ist, als sich Israel abgeschlossen hat gegen jede weitre Entwicklung und in eitler Selbstgenügsamkeit und Selbstüberhebung seine hohe universalistische Tendenz in dem engherzigsten absoluten Particularismus untergegangen war. Die Wahrheit dieses Zuges, der freilich meist in voreiligem und darum ungöttlichem, verkehrtem und unheilvollem Streben sich geltend gemacht hat, ist das Bewusstsein Israels von seiner universalistischen Bestimmung und die Ahnung eines Bedürfnisses, nicht nur aus der Fülle seines göttlichen Segens das Heidenthum zu befruchten, sondern auch ebensosehr sich von ihm aus der Fülle heidnischer, d. i. weltlicher Cultur befruchten zu lassen. Derselbe Zug mit derselben Wahrheit und mit derselben Voreiligkeit wohnt auch schon in der Patriarchengeschichte und ist hier ausschliesslich auf Aegypten, das jetzt und noch lange Zeit hindurch der eigentliche Typus und Repräsentant irdischer Macht, Fülle und Bildung ist, gerichtet. Die Voreiligkeit dieses Zuges zeigt sich bei Abraham und Isaak, seine Wahrheit gewinnt erst bei Jakob Gestalt. Erst unter Jakob ist der Same der Verheissung zu der relativen Reife gelangt, die einen gewissen Grad der Vereinigung mit dem Heidenthum zweckmässig und fruchtbringend machte.

Das erste Stadium der Bundesgeschichte geht jetzt zu Ende, und Israel rüstet sich zum Beginnen eines neuen Stadiums. Als Familie verlässt es Kanaan, um es als Volk wieder zu betreten. Israel als Familie hat jetzt sein Ziel, seine Bestimmung erreicht, nämlich die Basis des universaleren Volkslebens darzustellen; seine weitre Geschichte hat die Aufgabe, im Volke die Basis des universalsten Weltlebens darzustellen. Beide Epochen, die Entwicklung des Familienthums und die Entwicklung des Volksthums, verhalten sich wie zwei concentrische Kreise zu einander; die bildende und gestaltende Macht des Centrums, das beiden gemeinsam ist, ruft in der Peripherie beider analoge Gestaltung hervor. Diese schöpfrische Centralkraft ist der göttliche Rathschluss, der Israels Geschichte bedingt und trägt. Wie Israel nun am Schlusse seiner ganzen Geschichte mit dem Heidenthum zusammentreten soll, um sich von demselben durch die Güter dieser Welt, durch menschliche Weisheit und Cultur (gewissermaassen) universalisiren zu lassen, — und umgekehrt dem Heidenthum die Fülle seiner geistlichen Güter, das Resultat aller Gottesoffenbarungen und Gottesleitungen zu bringen, so soll es auch, kraft des thatsächlich-prophetischen Charakters seiner Entwicklung, jetzt schon am

Schlusse des ersten Stadiums derselben mit Aegypten, als dem reinsten Repräsentanten des Heidenthums, zusammentreten, um durch die Gottesweisheit, die in ihm liegt, Aegypten Heil und Rettung aus seiner Noth zu bringen, und umgekehrt durch Aegyptens Reichthum, Weisheit und Bildung sich bereichern zu lassen, damit es so ein neues, intensiv und extensiv gesteigertes, in die Breite und die Länge erweitertes Stadium seiner Entwicklung beginne. Vgl. § 92, 7.

Dass es jetzt an der Zeit sei, jenem Zuge nach Aegypten zu folgen, dass dieser Zug jetzt in dem Rufe Gottes seine Legitimation und Weihe finde, das lag nicht etwa bloss als dunkle Ahnung in Jakobs Seele, sondern die bisherigen Führungen Gottes konnten ihm darüber auch ohne vorangegangene ausdrückliche Berufung oder Einwilligung von Seiten Gottes Klarheit und Gewissheit geben. Die wundervolle Peripetie in der Geschichte Josefs nicht minder wie die Träume Josefs, die sich durch den Ausgang als göttliche bewährt hatten, — zusammengehalten mit der gegenwärtigen gebietrischen Noth, mussten ihn Josefs Ruf als Gottes Ruf ansehen lassen; — und in der göttlichen Offenbarung, welche einst dem Abraham bezeugt hatte, dass nach göttlichem Rathschlusse sein Same 400 Jahre lang in fremdem Lande weilen müsse (K. 15, 13 ff.), hatte er eine ausdrückliche Bestätigung dieser Einsicht.

Aber dennoch war der Weg, den Jakob hier einschlug, ein schwerer Weg für ihn, und nicht ohne Bedenken und Besorgnisse mochte er das Land, welches bisher das Ziel aller seiner Führungen, seiner Hoffnungen und seiner Verheissungen gewesen war, verlassen, um so mehr, als er sich nicht verhehlen konnte, dass er selbst persönlich es nicht wieder betreten werde. Schon einmal hatte er dies Land der Verheissung schweren Herzens verlassen müssen (§ 75); da erschien ihm aber tröstend Jehovah zu Betel mit der Verheissung, ihn reich gesegnet dorthin zurückzuführen. Dieselbe Tröstung wird ihm auch hier zu Theil: Jehovah verheisst ihm, mit ihm nach Aegypten ziehen und ihn (natürlich in seinen Nachkommen) wiederum von dort zurückführen zu wollen in das Land seiner Väter. Auch in Aegppten soll das doppelte Ziel aller bisherigen Führungen: das Land der Verheissung und der Same der Verheissung, nicht vergessen sein, vielmehr grade dort seine vollere Realisirung herbeigeführt werden; „denn," spricht der Herr, „daselbst will Ich dich zum grossen Volke machen." Vgl. unten.

2. v. Lengerke l. c. I, 347 scheint dem Ergänzer, dem er K. 46, 1—4 als ungehöriges Einschiebsel zuschreibt, den Vorwurf der Unkunde des Terrains zwischen Berseba und Hebron machen zu wollen, indem derselbe die Wagen Pharaos diesen unfahrbaren Weg passiren lasse. „Nach neuerm Reiseberichte (Robins. I, 357), sagt Lengerke, scheint es freilich unmöglich, dass auf den schroffen und steilen Hügeln jener Gegend, welche seit jeher ohne Fahrstrasse war, Wagen hätten gebraucht werden können." Robinson spricht aber hier nur von dem graden Wege zwischen beiden Städten, den er selbst gemacht hat, und fügt hinzu: „Wir waren überzeugt, dass die Wagen für den Patriarchen diesen Weg nicht passirt haben konnten; hätten sie jedoch einen grössern Umweg," (der jedoch nach der Karte nicht gar gross ist) „den grossen Wady el-Khûlîl hinauf mehr zur Rechten, genommen, so konnten sie wahrscheinlich durch die Thäler ohne grosse Schwierigkeit Hebron erreichen."

3. Das in K. 46, 8—27 enthaltene Verzeichniss des Hauses Israel bei seiner Uebersiedelung nach Aegypten bietet mehrere Schwierigkeiten dar, deren Erörterung wir uns nicht entziehen können. Zuvörderst wird die Zahl der unmittelbaren Nachkommen Jakobs, die nach Aegypten übersiedelten, auf siebzig Seelen angegeben (Vs. 27). Sie werden nach den Müttern gezählt, und zwar kommen auf Leah 33 (Vs. 14), auf Silpah

16 (Vs. 18), auf Rahel 14 (Vs. 22) und auf Bilhah 7 Seelen (Vs. 25). Um zu beweisen, dass die Zahl 70 nur eine runde, ungefähre und annähernde sei, wirft Lengerke I, 347 ff. die Angaben des Textes auf eine bewundrungswürdige Weise durcheinander, und es gelingt ihm in der That, Widersprüche in die Angaben des Textes hineinzubringen, wo doch Alles plan und klar ist. Zunächst nimmt er die Zahl der Nachkommen Leah's in Anspruch, bei denen er auf keine Weise die Zahl 33 herauszubringen vermag. Würden 'Er und Onan, die doch nach Vs. 12 in Kanaan schon gestorben waren, mitgerechnet, so kämen 34 heraus; würden sie ausgelassen, so böte der Katalog nur 32 Namen dar. Da indessen der Bericht in Vs. 8 und Vs. 26 ausdrücklich sagt, dass Jakob selbst, als Haupt der Familie, unter den 70 Seelen mitgerechnet sei, da ferner Vs. 8 Jakob an die Spitze des Katalogs, der die Kinder Leahs aufzählt, als mitzuzählendes Glied gestellt ist, so kann es nur als eine widerspruchssüchtige Buchstäbelei erscheinen, wenn man Vs. 14 ungebührlich pressend grade 33 Söhne oder Enkel der Leah namhaft gemacht wissen will. Sollte und musste Jakob einmal mitgezählt werden, so stand sein Name gewiss an der Spitze des Katalogs der Kinder Leahs, als der rechtmässigen und eigentlichen Gattin, einzig und allein am rechten Platze. Noch confuser ist es, wenn Lengerke S. 248 bemerkt: „Die andern Hauptzahlen Vs. 18. 22. 25 treffen zwar zu, aber Vs. 26 ist die Zahl 66 wieder eine runde und ungefähre, denn 33+16+14+7 ergeben grade schon die Zahl 70, welche nach Vs. 27 erst herauskommen soll, wenn Jakob, Josef, Ephraim und Manasseh mithinzugezogen werden;" — sonderbar! Vs. 8 ist Jakob schon in den 33 und Vs. 19. 20 sind ja auch Josef, Ephraim und Manasseh schon in den 14 miteingerechnet: es versteht sich also von selbst, dass wenn sie, wie Vs. 26 geschieht, von der Gesammtzahl 70 abgesondert werden, nur 66 übrig bleiben.

Ferner scheint die Angabe, dass die Kinder Israel, „welche nach Aegypten kamen" (Vs. 8 und 26), aufgezählt seien, mehrfach mit der vorangegangenen Geschichte unvereinbar zu sein. Zwar die Ungenauigkeit des Ausdruckes in Vs. 8, wonach auch Josef, Ephraim und Manasseh, die schon in Aegypten waren, mit zu Denen gerechnet zu sein scheinen, die jetzt erst mit nach Aegypten übersiedelten, würde auch dann vollständig zu rechtfertigen sein, wenn auch durch die ausdrückliche Exception derselben in Vs. 20 und 26 nicht jedem derartigen Missverständnisse vorgebeugt wäre; denn in der That findet Josefs und seiner Söhne eigentliche Einwandrung in Aegypten für den Standpunkt des Referenten erst mit der förmlichen Uebersiedelung des ganzen Hauses, dessen angehörige Glieder sie waren, statt. Vor dieser Uebersiedelung war Aegypten nur ihr zufälliger Aufenthalt, Kanaan aber ihre eigentliche und rechtliche Heimath. — Dagegen treten aber wirkliche Schwierigkeiten andrer Art auf. Benjamin, der in der ganzen Geschichte Josefs noch als ein Jüngling erscheint (vgl. z. B. 43, 29), und nach den vorhandenen chronologischen Angaben jetzt erst 24 Jahr alt sein kann, hat bereits 10 Söhne (Vs. 21); und Ruben, dem bei der zweiten Reise nach Aegypten nur 2 Söhne beigelegt werden (42, 37), hat deren jetzt (Vs. 9) bereits vier. Perez, der Sohn Judahs von der Tamar, hat schon zwei Söhne (Vs. 11), was nach den Erörterungen im § 86 als platterdings unmöglich erscheint, und sehr unwahrscheinlich wenigstens ist es, dass die beiden mitaufgeführten Urenkel Jakobs von B'riah, dem jüngsten Sohne Assers, noch in Kanaan geboren seien (Vs. 17), da ihr Grossvater Asser bei der Uebersiedelung selbst erst 40 Jahre alt war, und somit sein jüngster Sohn B'riah sich noch im Knabenalter befinden musste. Bei dieser Menge von coincidirenden Umständen ist die Auskunft, welche die Worte der Urkunde in Vs. 26 („die Kinder Israel, die mit Jakob nach Aegypten kamen"), in einem so weiten Sinne fasst, dass auch die Enkel und Urenkel Jakobs, deren Geburt,

Geschichte und Chronologie wir in die Zeit nach der Uebersiedelung setzen müssen, hinein gehören können, eben so unbedenklich als unabweislich.

Hengstenberg (Beitr. III, 347 ff.), der die vorliegende Schwierigkeit einer gründlichen Besprechung unterzogen hat, löst dieselbe durch die Auffassung, dass die bezeichneten Enkel und Urenkel Jakobs, obwohl noch nicht geboren, doch in ihren Vätern und daher mit ihnen in Aegypten eingewandert seien; und auch wir müssen bei dieser Auffassung, trotz der seitdem von verschiedenen Seiten dagegen erhobenen Bedenken, beharren. Lengerke erinnert mit Recht dabei an das orthodoxe in lumbis, wird aber wohl selbst zugeben, dass das allein noch nicht zu ihrer Beseitigung hinreicht. Vielmehr ist die hier vorausgesetzte Anschauung, welche in dem Stammvater den Inbegriff seiner Nachkommen sieht, eine dem ganzen alten Testamente sehr geläufige. Sie tritt uns z. B. wiederholt in den göttlichen Verheissungen an Abraham, Isaak und Jakob („Ich will *dir* das Land geben"; „in *dir* sollen gesegnet werden alle Völker;" „*du* sollst ein Segen sein" u. dgl. m.) entgegen; ja in dem uns vorliegenden Abschnitte selbst tritt sie mehrmals völlig unzweifelhaft auf: „Ich will *dich* (doch offenbar nicht die individuelle Person Jakobs, sondern seine Nachkommenschaft, die jetzt noch nicht existirt und deren einheitlicher Repräsentant Jakob ist) wieder heraufführen nach Kanaan" Vs. 4; warum sollte derselbe Verf. — und wäre es auch ein andrer — nicht auch von derselben Anschauung aus sich denken können, dass Benjamins und Perez' Söhne in ihren Vätern hinabgezogen seien nach Aegypten? Und „ebenso gut, wie die Söhne Josef's mit zu den Seelen gezählt werden, die überhaupt nach Aegypten kommen, weil sie, obgleich in Aegypten geboren, doch in ihrem Vater dorthin gekommen waren, ebenso gut können auch zu den Seelen, die speciell mit Jakob nach Aegypten kommen, diejenigen Enkel Jakobs gerechnet werden, die in ihren Vätern mit dorthin gekommen waren."

Ausser der Nothwendigkeit und Zulässigkeit, die aus den schon angegebenen Daten für diese Auffassung fliesst, wird wenigstens die Wahrscheinlichkeit derselben noch durch folgende Data erhöht. 1) In dem Kataloge der Geschlechter Israels aus dem letzten Jahre des Zuges durch die Wüste (Num. 26) wird kein einziger Sohn von Jakobs Söhnen ausser den in Gen. 46 genannten angeführt. „Dies lässt sich kaum erklären, wenn in Gen. 46 die Ankunft in Aegypten präcise als term. ad quem genommen wird. Sollten den Söhnen Jakobs denn in Aegypten gar keine Söhne mehr geboren worden sein?" 2) K. 46, 5, wo das genealogische Interesse nicht in Betracht kommt, sondern aus eigentlich historischem Gesichtspunkte die auswandernden Personen beschrieben sind, ist nur von Kindern (und zwar von kleinen Kindern), durchaus aber nicht von Enkeln der Söhne Jakobs die Rede. 3) Der Verfasser scheint Vs. 12 speciell bei Hezron und Hamuel andeuten zu wollen, dass dieselben nicht in Kanaan geboren seien, und er sie als Ersatz für die in Kanaan gestorbenen Er und Onan angesehen und aufgenommen habe; — wie schon Venema scharfsinnig bemerkt (h. e. I, 121): „Filiorum Pheresi licet in Aegypto natorum mentio fit, quia duobus Judae filiis in Canaan mortuis substituti sunt, quod diserte tradit historicus, qui cum expresse addit eos in Cananaea obiisse, haud obscure innuit, filios Pheresi ipsis suffectos ibi non fuisse natos."

Gegen Hengstenberg ist Baumgarten (I, 316. 334. 350 f.) in lebhafte Opposition getreten. Um der Genealogie in K. 46 buchstäbliche historische Geltung zu verschaffen, thut er der vorangegangenen Geschichtserzählung so wie der daraus sich ergebenden Chronologie die rücksichtsloseste Gewalt an und häuft Unwahrscheinlichkeiten auf Unwahrscheinlichkeiten, ja Unmöglichkeiten auf Unmöglichkeiten. (Vgl. unsre Bemerkungen zu § 86.) Durch die Hengstenbergsche Auffassung, meint er,

„verliere das ganze Verzeichniss seine Objectivität und historische Bedeutung; — und wenn auf solchen Grund hin auch die später Gebornen ohne Weitres in das Verzeichniss hätten aufgenommen werden dürfen, so sei gar keine Schranke gesetzt und der Gegensatz von 70 einwandernden zu 600,000 auswandernden Seelen, den Deut. 10, 22 hervorhebe, gänzlich aufgehoben.“ —

Diese Argumentation beruht auf mehrfacher Verkennung und Missdeutung der historiographischen und historiologischen Anschauungen und Zwecke der Urkunde. Zuvörderst übersieht Baumg., dass wir hier keine eigentlich-historische Relation, sondern ein genealogisches Verzeichniss vor uns haben; ein summarisches Verfahren aber, eine Ungenauigkeit im Ausdruck, die dort unzulässig wäre, ist hier zulässig. Dann ist es ferner völlig unrichtig, dass die Aufnahme Einiger der später Gebornen auf rein willkürlicher, zufälliger und durch keinerlei wesentliche Schranke begränzter Auswahl ruhe. Der Aufnahme der später Gebornen ist in der That eine Schranke, und zwar eine scharfe und markirte Schranke gezogen; denn es werden nur diejenigen von den später Gebornen (Enkel oder Urenkel Jakobs) aufgenommen, deren Nachkommenschaft ein besondres Geschlecht (מִשְׁפָּחוֹת) in Israel bildeten. Die allgemeine Regel dabei ist, dass die Namen der Söhne Jakobs Stämme (מַטּוֹת od. שְׁבָטִים), die Namen der Enkel aber Geschlechter bezeichneten. Die äussre Einheit der Familie Jakobs, in der sie noch ein gemeinsames Hauswesen bildet, wird durch die Söhne Jakobs noch nicht aufgehoben, wohl aber durch seine Enkel; mit ihrer Majorennität muss schon aus äussern Gründen die Gemeinsamkeit des Hauswesens aufgelöst werden. Mit der integrirenden Stellung der Enkel beginnt der Uebergang von der Familie zum Volke. Die integrirenden Familien der Enkel bilden also die Basis des werdenden Volkes. Offenbar ist es nun die Absicht des Verfassers der Genesis, die Vorgeschichte des Volkes Israel bis zu dem Momente fortzuführen, wo die Kinder Israel den Charakter der Familie abzulegen und den des Volkes anzunehmen beginnen. Will man diesem Momente eine zeitliche Begrenzung geben, so kann nur die Uebersiedlung nach Aegypten als solche angesehen werden. Denn diese Uebersiedlung hat, wie sich unten zeigen wird, vor Allem den Zweck, den Uebergang von der Familie zum Volke positiv zu fördern und vor jeder Gefährdung sicher zu stellen. Mit diesem Zeitpunkt ist auch, im Ganzen und Allgemeinen betrachtet, die Entwicklung der Familie Jakob's bis in's dritte Glied, mit welchem die Mischpachot ihren Anfang nehmen, vollendet. Die wenigen Ausnahmen konnten hier leicht der Allgemeinheit der Regel und der prägnanten Wichtigkeit des Zeitpunktes geopfert werden. Der Verfasser musste also die Nachkommen Jakobs bis dahin verfolgen, wo sie besondere Mischpachot zu bilden begannen. Hier haben wir also eine durchaus objective, scharf bestimmte Grenze; — historische Objectivität, nicht Zufall und Willkür leitete und begrenzte die Auswahl.

Diese Auffassung wird auch durch die Vergleichung unsers Verzeichnisses, welches den Stand der Dinge beim Anfang der Entwicklung zum Volke auffasst, mit dem Verzeichnisse in Num. 26, welches den Stand der Mischpachot nach vollendeter Volksbildung darlegt, augenfällig bestätigt. Diese Vergleichung bewahrheitet alle Voraussetzungen und Erwartungen, die wir von unsrer Auffassung aus uns bilden können oder müssen. Im Allgemeinen werden dieselben Namen, welche Gen. 46 als Enkel oder Urenkel Jakobs aufgeführt sind, in Num. 26 als Häupter besondrer Mischpachot aufgeführt, und die wenigen Abweichungen erklären sich sehr leicht und ungezwungen aus den veränderten Umständen. So werden Gen. 46 nur zwei Enkel Jakobs von Josef, nämlich Efraim und Manasseh, — in Num. 26 aber nicht weniger als 13 Mischpachot von den Stämmen

Efraim und Manasseh angegeben. So lange nämlich die beiden Söhne Josefs noch nicht adoptirt waren, was erst in den letzten Tagen Jakobs (17 Jahre nach der Einwandrung) geschah (vgl. § 93), konnten sie nur als Enkel Jakobs und darum nur als Anfänger zweier Mischpachot angesehen werden. Seit sie aber durch die Adoption Jakobs als Anfänger besondrer Stämme auftraten, mussten die Mischpachot dieser neuen Stämme von ihren Söhnen oder Enkeln abgeleitet werden. — Andrerseits fehlen aber auch wieder mehrere Namen in Num. 26, die in Gen. 46 als Enkel Jakobs aufgezählt sind, was sich ganz einfach daraus erklärt, dass dieselben, sei es wegen zu geringer Vermehrung oder sei es, dass ihre Familien unterdess ausstarben, die Ansprüche, selbständige Mischpachot zu bilden, die ihnen als Enkel Jakobs zukamen, nicht haben realisiren können. So hat Gen. 46 z. B. 10 Söhne Benjamins, Num. 26 und 1 Chron. 8, 1. 2 aber deren nur 5; diese Vermindrung aber hat höchst wahrscheinlich in den wiederholten Strafgerichten, welche das Volk in der Wüste trafen, ihren Grund.

War es nun Aufgabe und Zweck des Verfassers der Genesis, sein Buch bis zu dem Zeitpunkte fortzuführen, wo in den Anfängern der Mischpachot die Grundlage für die Volksbildung gegeben war, und ist es andrerseits ebenso gewiss, dass die Mischpachot Israels der allgemeinen Regel nach mit den Enkeln Jakobs begannen, so musste der Verf. nothwendig auch in dieser summarischen Schlussgenealogie seines Buches die sämmtlichen Söhne Benjamins, so wie die aller übrigen Söhne Jakobs aufnehmen, und konnte dabei durch den unwesentlichen und zufälligen Umstand, dass Einige derselben erst später in Aegypten geboren waren, sich nicht abhalten lassen, sie vollständig aufzuführen; und dies um so weniger, je unbedenklicher und geläufiger ihm nach der ganzen Anschauungsweise seiner Zeit das der modernen Anschauung so widerstrebende „in lumbis“ war.

Derselbe Grund liegt aber ohne Zweifel auch der Aufnahme der Urenkel Jakobs von Judah und Asser zu Grunde. Aus Num. 26 ersehen wir, dass hier eine Ausnahme von der allgemeinen Regel, nach welcher die Enkel Jakobs die Mischpachot begannen, vorliegt. Bei den Enkeln Judah's (Hezron und Chamul, Söhne des Perez) liegt dies klar vor Augen. Da die in Kanaan gestorbenen Söhne Judah's, Er und Onan, ihre Ansprüche, Anfänger besondrer Mischpachot zu sein, nicht realisiren konnten, so traten die beiden erstgebornen Söhne des von ihrer Wittwe (Tamar) in der Leviratsehe mit Judah gebornen Perez rechtlich an die Stelle der Verstorbenen, ihr Vater Perez aber wurde vermittelst seiner weiter gebornen Söhne ebenfalls Stifter einer besondern nach ihm genannten Mischpachah. Aehnlich mag es sich mit den Enkeln Asser's, Heber und Malchiel, die ebenfalls neben ihrem Vater Briah noch eigene Hauptgeschlechter bildeten (vgl. Num. 26, 44 f.), verhalten haben, wenn uns auch hier die nöthigen Data zum genauen genealogischen Nachweis fehlen.

Wir weichen demnach darin von Hengstenberg ab, dass wir den von Baumgarten an seiner Auffassung gerügten Mangel der Objectivität unsres Verzeichnisses nicht, wie H. in der ideellen Bedeutsamkeit der Zahl 70 hinreichend ersetzt finden, sondern vielmehr wie Baumg. selbst, nur auf andrer Basis, in einer objectiv-historischen Thatsache. Die Bedeutsamkeit der Zahl 70 sind wir aber keineswegs gesonnen deshalb aufzugeben, sondern erkennen in ihr eine den Anfängen der Volksentwicklung in Israel aufgeprägte Signatur, durch welche Israel als das heilige Volk, als das Volk, welches das Heil für die Gesammtheit der Völker in sich trägt, bezeichnet ist. Denn Sieben ist die Bundeszahl, die *κατ' ἐξοχήν* heilige Zahl, also die Signatur der Absondrung von der Welt. Die Zehn dagegen ist die Signatur der Totalität und der Universalität. Siebzig ist die Multiplication der Sieben mit der Zehn, und diese Multiplication symbolisirt

die Eigenthümlichkeit der Stellung Israels. Denn die Factoren der Idee, deren Träger Israel ist, sind eben seine particularistische Berufung und Absondrung einerseits und seine universalistische Bestimmung und Verheissung andrerseits. Und dieser Universalismus Israels ist nicht bloss eine abstracte Idee, die noch ausserhalb Israels läge, sondern er ist vielmehr eine concrete potentielle Thatsache, die schon factisch und wirklich in die Anfänge Israels hineinversenkt ist. Nicht erst in Christo wird das Volk Israel ein Segen für die Völker; — nach dem Maasse seines Alters und seiner Entwicklung war es dies schon in der Person Abrahams, als er unter den Völkern Kanaans umherpilgerte, — ist es jetzt eben in höherem Maasse durch Josef geworden, und wird es in absolutem Maasse in Christo werden.

Auffallend ist es, dass in unserm genealogischen Verzeichnisse unter den unmittelbaren Nachkommen Jakobs nur zwei Weiber, Dinah, die Tochter Jakobs, und Serah, die Tochter Asser's, genannt werden. Es lässt sich nicht mit Sicherheit entscheiden, ob Beide darum allein in dieser Genealogie stehen, weil sie in der Wirklichkeit die einzigen weiblichen Descendenten Jakobs zur Zeit der Uebersiedlung nach Aegypten waren, oder ob sie nicht etwa vielmehr ihre ausnahmsweise Aufnahme besondern Umständen verdanken. Dies Letztre könnte bei der Serah wahrscheinlich erscheinen durch Num. 26, 46 und 1 Chron. 7, 30, wonach sie durch ihre Vermählung irgend welche Selbständigkeit unter den Geschlechtern Israels erlangt haben muss. Von der Dinah könnte dann vielleicht dasselbe gegolten haben, aber diese Bedeutung später wieder erloschen sein. (Baumgarten vermuthet mit Luther, dass Dinah jetzt, da die Weiber Jakobs verstorben waren, in der Familie Jakobs Hausfrau gewesen und darum aufgenommen sei.) Dennoch glauben wir der Objectivität des Verzeichnisses zu Liebe die erstre Annahme vorziehen zu müssen; denn etwas Unglaubliches oder gar Unmögliches können wir durchaus nicht darin finden, dass Jakobs Familie in ihren beiden ersten Generationen in solch vorwiegendem Maasse mit männlichen Geburten gesegnet gewesen sei; wohl aber sehen wir gerade darin Spuren der göttlichen Weisheit, welche fortwährend die Zeugungen in der erwählten Familie lenkt. Wir haben schon mehrfach gesehen, mit welchen eigenthümlichen Schwierigkeiten die Verheirathung der Söhne in dieser Familie verbunden war: es galt hier vor Allem, durch Vermeidung der Heirathen mit Kanaaniterinnen den Strom des heidnischen Verderbens nicht durch die Schranken der Absondrung dieser Familie hindurchbrechen zu lassen. Je entschiedener aber die Seitenlinien dieser Familie selbst dem heidnischen Verderben immer mehr anheimfielen, und je ausgebreiteter andrerseits die Familie Jakobs selbst wurde, um so mehr mussten diese Schwierigkeiten wachsen. Bestand die nächste Nachkommenschaft Jakobs aber vorwiegend aus Männern, so waren diese Schwierigkeiten offenbar leichter zu überwinden, und die Heirath eines Sohnes oder Enkels Jakobs mit einer Heidin war bei der untergeordneten Stellung des Weibes in der Ehe bei Weitem nicht so bedenklich und gefährlich als die Verheirathung einer Tochter an einen Heiden, die dadurch aus der erwählten Familie und aus dem Bunde mit Jehovah factisch hinaustrat. Erst in den spätern Generationen, wo die Blutsverwandtschaft der Nachkommen Jakobs in dem Maasse verallgemeinert war, dass sie den Heirathen innerhalb des eignen Stammes kein Hinderniss mehr entgegensetzte, fielen diese Schwierigkeiten für die Verheirathung der Töchter gänzlich weg.

Dass übrigens die absichtliche Vermeidung der Heirathen mit Kanaaniterinnen auch unter den Söhnen Jakobs noch Regel blieb, scheint Vs. 10 zu bezeugen, wo es als etwas Absonderliches ausdrücklich angemerkt wird, dass Simeon eine Kanaaniterin zum Kebsweibe gehabt habe. — Ausser dem Recurs zu ihrer aramäischen Verwandtschaft stand

ihnen auch noch die Zuflucht zu ihrer israelitischen, kethuräischen und edomitischen Verwandtschaft offen.

4. Nicht zu übersehen ist, dass die Brüder in ihrer Audienz vor dem Könige nicht um vollständige Aufnahme in den ägyptischen Staatsverband bitten, sondern nur um die Erlaubniss als **Fremdlinge und Beisassen** auf unbestimmte Zeit in Aegypten weilen zu dürfen (לָגוּר בָּאָרֶץ בָּאנוּ K. 47, 4). Es spricht sich in dieser vorsichtig und absichtlich gewählten Ausdrucksweise eben so sehr ihr Bewusstsein aus, dass Aegypten nimmer das Land ihrer Heimath und ihrer Zukunft werden könne, als ihre Absicht, sich den beliebigen Auszug aus Aegypten rechtlich offen zu halten; und die spätre Bedrückung und Zurückhaltung ihrer Nachkommen erscheint so als ein durchaus rechts- und vertragswidriger Gewaltstreich. — Eine merkwürdige Parallele zu der vorliegenden Beschreibung der Ankunft von Jakobs Familie theilt Hengstenberg aus Wilkinson's ägyptologischem Werke II, 296 mit (vgl. die Bb. Mose's u. Aeg. S. 37 f.). Dies ist nämlich eine Scene in einem Grabe zu Beni Hassan, wo Fremde, die, ihr Gut auf Eseln mit sich führend und Geschenke bringend, in Aegypten ankommen, abgebildet sind. „Die Zahl 37 ist über ihnen in Hieroglyphen geschrieben. Auffallend ist, dass alle Männer gegen das ägyptische Costüme, aber conform der damals allgemein im Orient verbreiteten Sitte Bärte tragen, was öfter auf den Sculpturen als Eigenthümlichkeit fremder uncivilisirter Nationen erscheint. Hengstenb. sagt darüber: „Mehrere hatten geglaubt, dass diese Darstellung sich geradezu auf die Einwandrung Jakobs mit seiner Familie beziehe. Dagegen bemerkte Wilkinson in einer frühern Schrift: der Ausdruck „Gefangene", welcher in der Inschrift vorkomme, mache es wahrscheinlich, dass sie aus der Zahl der so häufig vorkommenden Gefangenen seien, die von den Aegyptern während ihrer Kriege in Asien gemacht wurden. In seinem spätern Hauptwerke aber hält er diesen Grund nicht mehr für entscheidend, denn die verächtlichen Ausdrücke, welche den Aegyptern geläufig waren, wenn sie von Fremden sprachen, könnten den Gebrauch jenes Wortes rechtfertigen. Wirklich spricht gegen Gefangene sehr entschieden, dass die Einwandernden bewaffnet sind. Ob die Darstellung sich speciell auf die Israeliten bezieht, wird natürlich immer problematisch bleiben, aber höchst merkwürdig ist sie jedenfalls insofern, als sie den Beweis liefert, dass Einwandrungen mit Weib und Kind in den ältesten Zeiten vorkamen." —

Josef schärft seinen Brüdern ein, sich bei Pharao, trotz dem dass die Hirten den Aegyptern ein Gräuel seien, ja ebendarum als Hirten zu introduciren. Seine Absicht dabei liegt am Tage. In dem Hirtenstande seiner Brüder liegt nämlich die kräftigste Schutzwehr gegen jede Verwischung und Gefährdung ihrer nationalen und religiösen Eigenthümlichkeit, so wie gegen jede mögliche Vermischung mit den Aegyptern. — Der Hass und die Verachtung der Aegypter gegen die Hirtenkaste, zu welchen die Monumente eine Menge von charakteristischen Belegen liefern, schreibt sich übrigens daher, dass der Ackerbau mit seinen geordneten und regelmässigen Zuständen das unbedingte Fundament des ägyptischen Staatslebens war, und dass dem pedantischen Aegypter das regellose Nomadenleben als der Gipfel aller Rohheit und Barbarei erscheinen musste. Uebrigens ist es interessant zu bemerken, wie im Pentateuche die verschiedenen Stadien der sich bis zum fanatischen Hasse ausbildenden Abneigung des ägyptischen Volksgeistes gegen alles Ausländische vorliegen. Bei Abrahams Aufenthalt in Aegypten findet sich noch keine bestimmte Spur dieser Abneigung; zu Josef's Zeiten sind die Viehhirten den Aegyptern ein Gräuel, und Josef muss durch Heirath mit eines vornehmen Priesters Tochter nationalisirt werden. Aber grade, dass diese Heirath noch denkbar und möglich war, zeigt, dass der

Hass und die Antipathie gegen alles Ausländische noch nicht den höchsten Gipfel, der bereits im Exodus vorliegt, erreicht haben.

Die Willigkeit Pharao's, auf die Bitte der Brüder einzugehen, mochte ausser der Connivenz gegen Josef, auch noch politische Motive haben; er konnte nämlich leicht hoffen, in den kräftigen und ihm ergebenen Ansiedlern der Grenzprovinz eine erwünschte Vorhut zu gewinnen gegen die verheerenden Einfälle der räuberischen Beduinen der Wüste wie überhaupt gegen die östlichen Völker, von denen Aegypten mit seinen lockenden Gütern immer viel zu fürchten hatte.

5. Ueber die **Lage der Provinz Gosen** (גֹּשֶׁן) vgl. besonders Gesenius thes. s. h. v., Robinson I, 84 ff., Hengstenberg l. c. S. 40 ff., Ewald II, 52 ff., und Tischendorf, de Israelitt. per mare rubrum transitu. Lps. 1847, p. 3 ff. — Gosen war ohne Zweifel das östlichste Grenzland Aegyptens. Dorthin sendet Jakob den Judah voraus Gen. 46, 28, dort stationirte Jakobs Zug, bis Josef die officielle königliche Erlaubniss eingeholt hatte, K. 47, 1, und diesen Landstrich erbitten sie sich, um nicht mit den ihre Lebensart verabscheuenden Aegyptern in zu nahe Berührung zu kommen, K. 46, 34. Dass Gosen an Palästina und Arabien grenzte, geht aus Exod. 13, 17 und 1 Chron. 7, 21 hervor, und dass es nicht weit vom rothen Meere lag, beweist die Geschichte des Auszugs im Exodus. — Zur Bestimmung der westlichen Ausdehnung Gosen's dienen folgende Data: Es erstreckte sich bis zum Nil Exod. 2, 3; Num. 11, 5; Deut. 11, 10, und ganz in der Nähe lag die damalige ägyptische Hauptstadt (Gen. 45, 10; 46, 28. 29; Exod. 2, 5. 8), deren Namen freilich im Pentateuche nicht ausdrücklich genannt wird. Nach den gründlichen Untersuchungen von Bochart (in der Abhandlung: Sedes aulae Aegyptiae ad Mosis tempora opp. I p. 1099 ff.) und von Hengstenberg (l. c. p. 41 f.) war es Tanis (od. Zoan) nahe am Ausfluss des nach ihr genannten tanitischen Nilarms. Diese Annahme hat eine sichre Basis in Ps. 78, 12. 43, wonach Gott seine Wunder in Aegypten im Gefilde Zoan's, d. i. im tanitischen Nomos gethan; und auch der Pentateuch weist unzweifelhaft darauf hin durch die Angabe Num. 13, 23, dass Hebron 7 Jahre vor Zoan Aegyptens gebaut sei. Danach muss Zoan nicht nur eine der ältesten Städte Aegyptens gewesen sein, sondern auch den ersten Rang unter denselben eingenommen haben, denn die Bezeichnung Zoan Aegyptens hebt es als Aegyptens Hauptstadt hervor; es muss ferner den Israeliten nicht nur sehr bekannt gewesen sein, sondern auch in sehr naher Beziehung zu ihnen gestanden haben. — Nehmen wir zu diesen biblischen Daten noch die Angabe des Josephus Arch. II, 7, 6 hinzu, Pharao habe Jakob und seinen Kindern Heliopolis eingeräumt, so dürfte, wie K. v. Raumer (Beitr. zur bibl. Geogr. S. 1) sich ausdrückt, „der Wahrheit am nächsten kommen, wenn wir annehmen: das Land Gosen sei der von Heliopolis aus Südwest nach Nordost laufende Saum des cultivirten Landes, welcher gegen Morgen von der arabischen Wüste, gegen Abend von den östlichen Armen des Nils begrenzt wird," also so ziemlich derselbe Landstrich, welchen jetzt die Provinz es-Scharkîyeh (d. i. östliches Land) einnimmt, vgl. Robinson I, 84. Nur das könnte noch fraglich sein, ob der tanitische Arm selbst, oder der etwas weiter östlich gelegene pelusische Arm die westliche Grenzscheide bilde. Da nirgends weder beim Einzuge noch beim Auszuge der Israeliten einer Ueberschreitung des Nils erwähnt wird, so möchte die Beantwortung dieser Frage davon abhängig sein, ob der pelusische Nilarm (wofür die Beschaffenheit und das Aussehen des Landes spricht, Robinson I, 425) damals ebenso unbedeutend war, wie er jetzt ist, oder ob, wie man ohne hinlänglichen Grund aus Arrian III, 1, 4 geschlossen hat (Robinson l. c.), dieser Arm früher schiffbar war.

Mit diesem Resultate stimmen auch die Angaben über Beschaffenheit und Fruchtbarkeit des Landes Gosen. In Gen. 46, 34 erscheint es als ein Weideland und K. 47, 6 zugleich als eine der fruchtbarsten Gegenden Aegyptens. Beide Charaktere, die sich sonst gewöhnlich einander ausschliessen, vereint der genannte Landstrich, der zum Theil aus Steppenland, das nur zu Viehweiden tauglich ist, und zum Theil aus fruchtbarem, durch die Ueberschwemmungen des Nils bewässertem Ackerlande besteht. Ueber die Fruchtbarkeit, der Provinz es-Scharkiyeh bis auf die neuste Zeit herab sagt Robinson I, 86 f.: „In einer merkwürdigen arabischen Urkunde, die de Sacy mittheilt, und welche eine Abschätzung aller Provinzen und Ortschaften Aegyptens aus dem Jahre 1376 enthält, umfasst diese Provinz 383 Städte und Dörfer und wird auf $1\frac{1}{2}$ Millionen Dinars geschätzt — eine grössre Summe als mit Ausnahme einer einzigen irgend einer Provinz auferlegt ist. Während meines Aufenthaltes in Kairo erfuhr ich mit Bestimmtheit, dass die Provinz Scharkiyeh jetzt am höchsten abgeschätzt ist und das Meiste einbringt. Die Fruchtbarkeit derselben hat ihren Grund darin, dass das Land von Kanälen durchschnitten wird, während die Oberfläche des Bodens sich viel weniger über den Spiegel des Nils erhebt als in andern Gegenden Aegyptens und deshalb viel leichter bewässert werden kann. Es giebt hier viel mehr kleines und grosses Vieh als irgend wo anders in Aegypten, und ebenso auch mehr Fischer. Die Bevölkerung ist zur Hälfte wandernd und besteht theils aus Fellah's und theils aus Arabern aus der angrenzenden Wüste und selbst aus Syrien, die zum Theil ihre nomadische Lebensweise beibehalten und oft von einem Dorfe zum andern ziehen. Dabei sind viele Dörfer ganz verlassen, wo etliche 50,000 Menschen sogleich eine Wohnstätte finden könnten. Selbst jetzt könnte wenigstens eine Million mehr sich in diesem Distrikte ernähren; der Boden ist einer unendlich höhern Cultur fähig. Ebenso könnte die angrenzende Wüste, so weit das Wasser zur Bewässrung geleitet werden kann, fruchtbar gemacht werden; denn wo Wasser ist, da ist auch Fruchtbarkeit."

Ausser dem Namen „das Land Gosen" findet sich K. 47, 11 der Name „das Land Raem'ses רַעַמְסֵס, LXX: *Ραμεσσῆ*." Gewöhnlich unterscheidet man das angebliche Land Raem'ses von der angeblich später erbauten Stadt Raem'ses Exod. 1, 11. Diese Unterscheidung ist indess unberechtigt, wie besonders Hengstenberg l. c. S. 48 f. Anm. dargethan. Raem'ses ist sonst allenthalben (Exod. 12, 37; Num. 33, 3. 5) unleugbar Name einer Stadt, und dass die Stadt zur Zeit Josefs noch nicht existirt habe, ist unbegründete Voraussetzung; denn Exod. 1, 11 ist nicht von der ersten Erbauung der Stadt, sondern von ihrem Ausbau zur Festung die Rede. Die Bezeichnung als „Land Raem'ses" soll offenbar Gosen als das Land bezeichnen, dessen Hauptstadt Raem'ses ist. Welche Stadt aber damals Raem'ses hiess, und wo sie lag, werden wir bei der Geschichte des Auszugs zu erörtern Gelegenheit haben.

6. Dass der alte Patriarch den König Aegyptens zu **segnen** und dadurch gewissermaassen sich über ihn zu stellen sich herausnimmt, hat nicht bloss in dem höhern Alter Jakobs seinen Grund, sondern Jakob fühlt sich dazu getrieben und berechtigt von dem Bewusstsein seines göttlichen Berufes aus, ein Segen zu sein für die Völker, Gen. 12, 2. Der Segen Jakobs über den König ist die Ausgleichung und Vergeltung für die Wohlthat, welche Pharao dem Hause Israel erwiesen hat; und es stellt sich hier der Grundtypus des rechten Verhältnisses zwischen Israel und dem Heidenthum in ihrem Zusammentreffen dar: die irdischen Güter theilt Pharao dem Hause Israel mit, dagegen segnet Israel ihn mit dem geistlichen Segen des Hauses Gottes. — Nebenbei mag noch auf die Wichtigkeit der hier scheinbar so zufällig eintretenden Angabe des Alters Jakobs hingewiesen werden.

Ohne dieselbe würde der chronologische Faden der Patriarchengeschichte und damit auch des alten Testamentes überhaupt völlig zerstört sein.

7. Die **historiologische Wichtigkeit** *der Uebersiedelung des Hauses Israel nach Aegypten* tritt schon dadurch hervor, dass sie bei der Bundschliessung Gottes mit Abraham (§ 56) durch göttliche Offenbarung an Abraham als nothwendiges Bestandtheil des göttlichen Heilsplanes bezeichnet und vorherverkündigt ist. Dass die Uebersiedelung eine nur interimistische, keine bleibende sein solle, war ebenfalls schon in jener Verkündigung an Abraham (K. 15, 14) ausdrücklich ausgesprochen, und wird auch jetzt dem Jakob in der Theophanie zu Berseba wiederholt (K. 46, 4). Als Zweck der Uebersiedelung wird dem Abraham verkündigt, dass sie ein nothwendiger Durchgangspunkt von der Pilgrimschaft im verheissenen Lande zu dessen vollständigem Besitze sein solle, und in Berseba spricht der Herr zu Jakob (Vs. 3): „Fürchte dich nicht, nach Aegypten hinabzuziehen, denn daselbst will Ich dich zum grossen Volke machen.“ Beide Momente fallen aber ihrer innern Bedeutung nach einheitlich zusammen, weil Israel (schon aus äussern Gründen) nur als ausgebildetes Volk zum vollständigen und ausschliesslichen Besitz des Landes gelangen kann. Denn da Kanaan schon von andern Völkerschaften besetzt war, kann es nur durch Verdrängung derselben, also durch Eroberung des Landes, wozu es erst als mächtiges Volk im Stande war, zum unbedingten Besitz gelangen. Und wie von Seiten Israels die Entfaltung der Familie zum Volke Bedingung der Einnahme des Landes ist, so ist von Seiten der jetzigen Besitzer die gänzliche und unverbesserliche Entartung derselben die Bedingung ihrer Vertreibung, — darum heisst es zu Abraham K. 15, 16: „Denn die Missethat der Amoriter ist noch nicht voll.“ Beide Erfordernisse, deren Anfänge schon in der Gegenwart vorliegen, sollen nun während des Aufenthaltes Israels in Aegypten in ungehemmter Entwicklung zur Erfüllung gelangen. Den Kanaanitern wird der geistliche Segen, welchen die Pilgrimschaft der Patriarchen unter ihnen zwei Jahrhunderte lang unbenutzt und vergebens ihnen geboten hat, entrissen. Es ist das gerechte Gericht Gottes, dass das Salz, welches sie so lange verachtet haben, ihnen nun entzogen wird, auf dass nun die schon eingetretene Fäulniss um so schneller zum Ziele gelange. Die Israeliten dagegen werden dem reichen irdischen Segen, welchen Aegypten, das Wunderland der Fruchtbarkeit, darbietet, zugeführt, damit sie unter demselben um so leichter und schneller zum grossen Volke heranwachsen.

Seit der Einwandrung Abrahams in Kanaan sind nun 215 Jahre verflossen. Abraham hat hier seinen Pilgerlauf vollendet und seine Gebeine ruhen in der Familiengruft bei Hebron. Isaak ist hier geboren und gestorben, hat hier gelebt und gelitten. Jakob hat hier gekämpft und gesiegt, und auch seine Söhne und Enkel, die Anfänger der Stämme und der Geschlechter, welche das Volk der Wahl bilden sollen, sind hier geboren und herangewachsen. Das Haus Israel hat also im Lande der Verheissung lange genug gelebt, hat hier der Erfahrungen hinlänglich gemacht, dass jenes Heimathsgefühl, dessen Wichtigkeit und Nothwendigkeit wir schon bei § 49 erkannt haben, tief und unvertilgbar den Anfängen der Volksentwicklung eingeprägt sein konnte. Die Familienentwicklung musste in Kanaan vor sich gehen, die Volksentwicklung bedurfte eines andern Bodens.

Lange hat über der erwählten Familie der Bann relativer Unfruchtbarkeit geherrscht, es war der Bann der Natur, die an sich unfähig ist, den Samen der Verheissung darzustellen. Aber die Dauer der Herrschaft, die diesem Banne von der göttlichen Weisheit eingeräumt war, ist jetzt zu Ende. Nun beginnt allmälig und in immer wachsender

Kraft sich die Gnade des Verheissers geltend zu machen, und an die Stelle jener relativen Unfruchtbarkeit, die erst nach vielen Decennien scheinbar vergeblichen Hoffens und Harrens, Glaubens und Betens nur einen einzigen Träger der Bundesentwicklung darzustellen vermochte, ist jetzt eine überschwengliche Fruchtbarkeit getreten, welche in wenigen Jahrhunderten die Fülle der Verheissung von dem Samen, der zahlreich werden solle wie der Sand am Meere, zu erreichen verspricht.

Aber Kanaan ist zur Zeit nicht das Land, wo ungefährdet und ungehemmt sich diese Verheissung erfüllen kann. Hier kann Israel nicht zum grossen, selbständigen Volk werden, und — was ebenso wichtig ist: hier kann es nicht seine nationale und religiöse Eigenthümlichkeit auf die Dauer gegen alle darauf einstürmenden Versuchungen eines feindlichen Princips behaupten und rein erhalten; hier kann seine Entwicklung nicht durch die Elemente bereichert und befruchtet werden, die zu ihrer Fülle nöthig sind, und nicht durch die Schule geführt werden, welche es für seine künftigen Obliegenheiten erziehen soll.

Kanaan war zu dieser Zeit schon von zahlreichen Völkerschaften besetzt, die das Land als das ihrige ansahen. Schon Abraham hatte sich dadurch in seiner Oekonomie beengt gefühlt (Gen. 13, 6); Isaak hatte den mächtigern Bewohnern auf allen Seiten weichen müssen (Gen. 26), und zu Jakobs Zeiten wird diese Bedrängniss eher zu- als abgenommen haben. Hätte nun das Haus Israel noch länger in Kanaan verbleiben sollen, so würden sich seiner Entwicklung zu einem selbständigen und grossen Volke die entschiedensten Hindernisse entgegengestellt haben. Bei rascher Vermehrung konnte ihr bisheriges unabhängiges und beziehungsloses Verhältniss zu den Kanaanitern nicht länger fortbestehen. Entweder hätte Israel, um den Niessbrauch des Landes noch länger behaupten zu können, sich in Kriege mit den Landesbewohnern, deren ungünstiger Ausgang vorauszusehen war, einlassen müssen, oder hätte, um feindliche Reibungen zu vermeiden, sich in die benachbarten Länder zerstreuen müssen und würde dabei seine nationale Einheit verloren und sich in eine Menge einzelner Nomadenhorden zersplittert haben, oder hätte endlich, was am meisten zu befürchten stand und zugleich am gefährlichsten war, sich mit den Kanaanitern verschwägern und vermischen und so allmälig gänzlich in ihnen als der überwiegenden Mehrzahl aufgehen müssen. Gewiss schwerer noch als die Behauptung ihrer nationalen Selbständigkeit wäre aber die Bewahrung ihrer religiösen Eigenthümlichkeit gewesen; denn der religiöse Eklektieismus der Kanaaniter und ihre Bereitwilligkeit, israelitische Religionsformen ohne deren Geist aufzunehmen (wie wir sie schon bei den Sichemiten fanden), und andrerseits die verführerische Macht und Anziehungskraft, welche der Naturdienst auf jene Zeit ausübte und bei näherer Verbindung mit den Bewohnern des Landes auch sicherlich auf die Israeliten ausgeübt haben würde, hätten sich gegenseitig in die Hände arbeiten und ein Resultat hervorbringen müssen, das den innersten Nerv der Bestimmung Israels zerstört haben würde.

Alle diese Gefahren standen aber in Aegypten nicht zu befürchten. Dort konnten sie ohne alle Schwierigkeiten und Hindernisse, und zwar ohne irgend welche Gefährdung ihrer nationalen und religiösen Eigenthümlichkeit, sich zum grossen Volke entfalten. Und, was nicht minder wichtig ist, dort wurde ihnen Gelegenheit geboten, sich durch manche neue Elemente, die ihnen für ihr künftiges selbständiges Volksleben wesentlich zu Statten kommen sollten, befruchten und für manche Bedingung dieses künftigen Volkslebens disponiren zu lassen. Zuvörderst bot ihnen Aegypten reichlichen Unterhalt in der damaligen Theurung, und bei der Fruchtbarkeit und Ausdehnung Gosens war kein Anlass zur Zerstreuung, Zersplitterung oder Loslösung einzelner Stammesglieder

von dem Gesammtorganismus gegeben. Noch weniger stand eine Vermischung mit den Aegyptern und ein dadurch bedingtes Aufgeben oder Verwischen ihrer nationalen und religiösen Integrität zu befürchten; denn der schon so bestimmt und scharf ausgeprägte Abscheu der Aegypter vor allem Fremdländischen und ihre Verachtung des Hirtenstandes bildete eine unüberwindliche Schutzmauer gegen diese Gefahr. Gosen, das ebenso sehr zum Ackerbau wie zur Viehzucht geeignet war, bot Reiz und Anlass, den Acker-, Wein- und Gartenbau mit der nomadischen Viehzucht zu verbinden und den Sinn für diese Lebensart, welche die Grundlage des künftigen Volks- und Staatslebens bilden sollte, zu wecken. In der hohen Blüthe ägyptischer Weisheit, Cultur und Industrie hatte Israel die beste Schule menschlicher Bildung, deren es für seine künftige Bestimmung bedurfte; durch die Bekanntschaft mit der tiefen Anschauung der Aegypter, die das ganze Leben mit allen seinen Aeussrungen und Verzweigungen unter religiösen Gesichtspunkt stellte, konnte selbst Israels religiöse Anschauung mehrfach bereichert werden, und in der Symbolik des ägyptischen Cultus fand es schon eine völlig ausgebildete Form des religiösen Lebens vor, die, weil aus nothwendigen und allgemein gültigen Anschauungs- und Denkgesetzen des menschlichen Geistes hervorgegangen, nicht ausschliesslich nur zum Träger des ägyptischen Pantheismus anwendbar war, sondern, von dem specifisch-israelitischen Princip beseelt, verklärt und umgestaltet, auch dem Cultus des israelitischen Theismus zum willkommnen Träger dienen konnte. In gleicher Weise war auch die streng geregelte und trefflich organisirte Staatsverfassung Aegyptens ein nur durch verschiedenen Inhalt zu modificirendes Muster für Israels zukünftige Verfassung. Und endlich „war in Aegypten der Sitz der stärksten weltlichen Macht und also die beste Gelegenheit zur Herbeiführung der schweren Leiden, welche in Israel die Sehnsucht nach der Erlösung und die Bereitwilligkeit zur Hingabe an seinen Gott erwecken sollte; ebenso auch der herrliche Schauplatz, auf dem der Gott Israels sein Wesen entfalten, seine Macht, Gerechtigkeit und Gnade in der Errettung seines Volkes und in den Gerichten über seine Feinde offenbaren konnte.“ (Hengstb. Beitr. II, 384). Die Wichtigkeit dieser beiden letztgenannten Momente, ihre nothwendige Stellung im göttlichen Rathschlusse tritt schon daraus hervor, dass in der oben angezogenen Offenbarung Gottes an Abraham K. 15 beide ausdrücklich hervorgehoben sind. Israel erlangte dadurch den Charakter eines erlöseten Volkes, der für seine Bestimmung so überaus wichtig war, und Jehovah bewies sich jetzt als das, was er in immer steigendem Maasse in Israel werden wollte, als der Erlöser in Israel.

8. Wir versparen die Untersuchung über die Dynastien, welche in Aegypten während des dortigen Aufenthaltes der Kinder Israel herrschten, so wie über die Beziehungen der letztern zu den Hyksos bis zur Darstellung des Auszuges aus Aegypten, um Zusammengehöriges nicht vereinzeln und Späterm nicht vorgreifen zu müssen.

Die Adoption der Söhne Josef's.

§ 93. (Gen. 47, 27—48, 22). — Siebzehn Jahre lang lebte Jakob noch in Aegypten und erreichte ein Alter von 147 Jahren. Kurz vor seinem Tode beschied er Josef zu sich und nahm ihm die eidliche Zusicherung ab, seine Gebeine nicht in Aegypten, sondern im Lande der Verheissung bei seinen Vätern zu bestatten. Darauf führte Josef ihm seine beiden Söhne, Manasseh und Efraim, vor, welche Jakob auf Grund der

ihm zu Theil gewordenen göttlichen Verheissungen förmlich an Kindesstatt annimmt und feierlich segnet[1]). Josef hatte den ältern Sohn, Manasseh, zur Rechten seines Vaters, und den jüngern, Efraim, zur Linken gestellt; aber Jakob legt, mit gekreuzten Armen segnend, die Rechte auf Efraims und die Linke auf Manassehs Haupt, und lässt sich durch die Gegenvorstellungen Josefs, der es für ein Versehen hielt, nicht irre machen, sondern erklärt ihm, dass der grössre Segen und die reichere Nachkommenschaft dem Jüngeren beschieden sei. Schliesslich wendet der Patriarch sich noch zu Josef und schenkt ihm als Zeichen seiner besondern Liebe obendrein ein Stück Landes, das er vordem selbst von den Kanaanitern erobert hatte[2]).

1. Wir haben bereits im vorigen § darauf hingewiesen, dass die Geschichte des auserwählten Samens in dem Momente, wo in der vollendeten Entwicklung des Familienthums die Basis für die Entwicklung des Volksthums gegeben ist, zu einem relativen Abschluss gekommen ist, der gewissermaassen ein Typus des absoluten Abschlusses seiner Geschichte ist, wo in der vollendeten Entwicklung des Volksthums die Basis für die Entwicklung des Weltthums gegeben sein wird. Diesen Typus fanden wir vornehmlich darin ausgeprägt, dass die Idee, welche Israel zum Heilsbringer für die Völker bestimmt, hier zu einer vorläufigen und partiellen Verwirklichung gelangt ist, wie sie dort zu einer abschliessenden und universalen Erscheinung gelangen soll. In Josef als der edelsten Blüthe des Familienthums, als dem Repräsentanten seines Hauses den Heiden gegenüber, ist Israel zum Retter und Heilande Aegyptens geworden. Aber dass dies Heil, welches Israel jetzt den Heiden gebracht, nur ein vorläufiges und die Verheissung keineswegs erschöpfendes ist, zeigt sich schon darin, dass die Verheissung das Heil für alle Völker der Erde in Aussicht gestellt hat, während die vorliegende Erfüllung nur einem Volke unter den Völkern der Erde Heil gebracht hat. Aus der Vollendung des Familienthums in Israel hat nur ein intensiv und extensiv beschränkter Segen für ein Volk hervorgehen können; der volle und unbeschränkte Segen für die ganze Welt wird demnach erst aus der Vollendung des Volksthums in Israel hervorgehen können. Israel ist also mit dem Abschluss des ersten Stadiums seiner Geschichte noch nicht am Ziele; seine Entwicklung wird wieder von vorne, aber nach erweitertem Maassstabe, mit neuen Mitteln und Kräften ausgerüstet, beginnen müssen.

Josef ist, um ein Segensbringer für die Heiden zu werden, bereits aus den Schranken des Particularismus, welche den erwählten Samen umschliessen sollten, herausgetreten und hat, seiner Aufgabe entsprechend, bereits einen freiern und höhern, man könnte sagen, einen universalern Standpunkt eingenommen. In Josef ist Israel auf eine Höhe getreten, auf der es sich, der Beschränktheit seiner vorliegenden Entwicklung wegen, nicht halten kann, auf der es wieder umschlagen, und von der es zu der ihm angemessenen Niedrigkeit zurückkehren muss, um noch unendlich Höheres und Herrlicheres zu erzielen. In seinen Söhnen schlägt Josefs Hoheit wieder zur Niedrigkeit um. Er selbst führt sie seinem Vater zu, dass er sie durch seinen Segen dazu weihe; er selbst entreisst sie den ägyptischen Ehrenstellen, die auf sie warten, um sie in die Niedrigkeit des Hirtenstandes seiner Brüder zurückkehren zu lassen. Nicht Fortsetzer der Idee, die ihr Vater repräsentirt, sondern mit dessen Brüdern Anfänger einer neuen Entwicklung sollen sie sein. Es ist die Rückkehr zum Particularismus, es ist der Uebergang vom

ersten Stadium der Geschichte zum zweiten, was durch diese Handlung Josefs bezeichnet ist, eine Handlung, die eben so sehr Zeugniss von der subjectiven Glaubensstellung Josefs ablegt, als sie uns den Blick in die objective göttliche Leitung öffnet und uns die zuvorversehene Harmonie des subjectiven und objectiven Momentes in der Geschichte Israels bewährt.

Die Handlung, welche Jakob mit den Söhnen Josefs vornahm, hat eine doppelte Seite, die Wiederaufnahme des Hauses Josefs in das Haus Israels und die Adoption der Enkel an Kindesstatt und in die Kindesrechte. Jene war nöthig geworden, weil ihr Vater Josef als nationalisirter Aegypter aus dem äussern Verbande seiner Familie herausgetreten war; ihre Bedeutung und ihre Tendenz haben wir bereits im Vorigen erwogen. Aber weil Josef durch seinen Austritt aus dem Vaterhause der Retter desselben geworden ist, soll sein Wiedereintritt ihm die Güter desselben in potenzirter Fülle wiederbringen, darum adoptirt Jakob Josefs Söhne. Das Recht, so zu schalten, gründet Jakob auf die ihm vordem zu Betel (§ 75) zu Theil gewordene göttliche Belehnung mit dem zwiefachen Segen des Samens und des Landes der Verheissung (K. 48, 3. 4). „So sollen nun, spricht er, deine zwei Söhne, Efraim und Manasseh, mein sein, gleich wie Ruben und Simeon.“ Das Vorrecht der Söhne Jakobs vor seinen Enkeln bestand aber, wie wir schon früher zu bemerken Gelegenheit hatten, darin, dass jene als die Anfänger besonders coordinirter Stämme, diese aber nur als die Anfänger subordinirter Geschlechter auftraten. —

Man sieht nun gewöhnlich in dieser Handlung Jakobs schon eine factische Ausschliessung Rubens und Simeons von dem Rechte der Erstgeburt und eine Uebertragung dieses Rechtes auf Josef, da nach Deut. 21, 17 das doppelte Erbtheil als das wesentlichste Vorrecht der Erstgeburt erscheint; — allein hier noch ohne hinreichende Berechtigung. Allerdings erlangt Josef in seinen Söhnen jetzt ein doppeltes Erbtheil; aber dies gründet sich durchaus nicht darauf, dass dem Josef die Erstgeburtsrechte zuerkannt seien, sondern darauf, dass seinen Söhnen gleiche Stellung und Rechte mit Jakobs Söhnen zuerkannt wurde, woneben die Erstgeburtsansprüche Rubens noch völlig ungeschmälert bestehen konnten. Die ganze Frage kommt erst später zur Erörterung und Entscheidung (K. 49). Indem Jakob auf seinem Sterbebette die drei ältesten Söhne ausdrücklich ihrer Ansprüche und Rechte verlustig erklärt, und dann von den beiden namhaften Vorrechten der Erstgeburt (dem doppelten Erbtheil und dem Principate in der Familie) das letztre vereinzelt auf Judah überträgt, das andre aber gar nicht einmal erwähnt, erhält erst die Adoption stillschweigend den fraglichen Charakter.

Der Segen Jakobs über Josefs Söhne resultirt aus deren Adoption. Er verleiht ihnen zu dem äussern formalen Rechte einer zwiefachen Stammbildung auch den nöthigen Inhalt, nämlich den Segen einer solchen Fruchtbarkeit, durch welche es ihnen möglich wird, sich als zwei besondre Stämme zu constituiren und zu behaupten. — Der Segen wird vermittelt durch Handauflegung (über deren generelle Bedeutung mein Mosaisches Opfer, Mitau 1842, S. 67 ff. verglichen werden kann). Ueber beide Söhne spricht Jakob denselben Segen aus, und er segnet sie beide uno actu; kein wesentlicher, aber wohl ein gradueller Unterschied wird zwischen beiden gemacht, denn dem Jüngern soll grössre Fruchtbarkeit und Macht zu Theil werden. Da hier an eine individuelle, auf irgend welcher Vorliebe beruhende Bevorzugung nicht zu denken sein möchte, so können wir den Grund derselben nur in der prophetischen Voraussicht des segnenden Patriarchen suchen, und müssen in dieser Bestimmung die letzte Aeussrung des παρὰ φύσιν, welches die ganze Patriarchengeschichte regiert, erblicken.

2. Nach der Segnung der Söhne wendet sich Jakob wieder zu Josef und spricht zu ihm Vs. 21. 22: „Siehe ich sterbe, aber Gott wird mit euch sein und euch zurückbringen in das Land eurer Väter. Und ich gebe dir (נָתַתִּי) einen Landstrich (שְׁכֶם אַחַד) vor deinen Brüdern voraus (עַל־אַחֶיךָ), welchen ich genommen habe (לָקַחְתִּי) von der Hand der Emoriter mit meinem Schwert und Bogen.“ Diese schwierige Stelle hat mannigfache und zum Theil sehr sonderbare Deutungen erfahren (vgl. C. Iken de portione una Josepho prae fratribus a patre data, in s. dissertt. theol. et philol.). Calvin u. A. verstehen nach Vorgang der LXX die Stadt Sichem, welche Jakobs Söhne in Folge der Schändung Dinahs den Amoritern abnahmen, zerstörten und besetzten. Dieser Auffassung widerstrebt aber eben so sehr das אַחַד, als es undenkbar ist, dass Jakob eine That, die er nach Gen. 34, 30 und 49, 5—7 so sehr beklagte und verabscheute, ohne Weitres sich selbst zugeschrieben haben sollte. Das שכם muss demnach jedenfalls appellativ gefasst werden, wenn auch die Wahl des Ausdrucks eine Anspielung oder Beziehung auf Sichem (welches mit seiner Umgegend allerdings später dem Stamme Efraim zufiel) wahrscheinlich macht. Andre verstehen darunter das Stück Feldes, welches Jakob nach K. 33, 19 von den Sichemiten um 100 Kesiten gekauft hat. Diese Auffassung scheint schon Joh. 4, 5 zu Grunde zu liegen. Die Vereinigung des Widerspruchs, dass dies Feld nach K. 33 erkauft, nach K. 48 aber erobert war, löst Iken, indem er wahrscheinlich zu machen sucht, dass die Amoriter das verkaufte Land wieder eingenommen hätten, als Jakob das Land wieder verliess, so dass er später es ihnen wieder mit Gewalt habe wegnehmen müssen. Eine positive Stütze dieser Annahme findet er in einer weitläuftig ausgesponnenen Haggada bei Jalkut Schimeon, nach welcher Jakob und seine Söhne nach Sichem zurückkehrend in einen fürchterlichen Krieg mit den Kanaanitern geriethen, in welchem der alte Jakob Wunder der Tapferkeit that und Judah in einer Art heiliger Berserkerwuth unerhörte Dinge verrichtete. Aber unmöglich können wir in diesem abgeschmackten Mährchen, das offenbar erst aus unsrer Stelle erwachsen ist, auch nur das geringste Residuum einer historischen Tradition anerkennen. Auch erscheint es sehr unpassend, dass in der Rede Jakobs dessen Recht auf das Stück Landes nicht auf den in der Genesis berichteten Ankauf, sondern auf eine Erobrung, von der die Genesis sonst nichts weiss, zurückgeführt sein sollte. Eine dritte Auffassung, die sich schon bei mehrern Rabbinen findet, und von Tuch Comm. S. 552 wieder vertheidigt ist, fasst das לקחתי grade so wie die übrigen Perfecta in Jakobs Rede als Perfectum propheticum, so dass hier auf die zukünftige Erobrung des Landes durch Jakobs Nachkommen hingewiesen und durch die Anspielung auf Sichem Josefs Nachkommen schon hier der Landstrich, der ihnen einst zu Theil werden solle, im Voraus angewiesen sei. Aber auch diese Deutung hat ihre Schwierigkeiten. Zwar kann Jakob nach alter Anschauungsweise an sich gar wohl eine solche Nationalhandlung wie die Erobrung des Landes durch seine Nachkommen sich selbst als dem Repräsentanten der Nation zuschreiben, — aber in diesem Zusammenhange ist es dennoch nicht ganz unbedenklich. Die Schenkung Jakobs erscheint nämlich in diesem Zusammenhange als eine Aeussrung individueller Gunst und Vorliebe Jakobs, die viel mehr gerechtfertigt ist, wenn das zu verschenkende Land auch durch Jakobs individuelle Thätigkeit erworben worden ist. Auch ist zu berücksichtigen, dass Jakob vorher (K. 48, 6) den Josef von seinen Söhnen durch deren Adoption isolirt hatte, und demnach dies Geschenk nicht Josef als dem Vater Efraims und Manassehs (die ihren besondern reichen Segen schon Vs. 15—20 erhalten hatten), sondern Josef persönlich gilt. Wir sehen uns also dennoch wieder auf ein von der Genesis übergangenes Factum aus dem Leben Jakobs zurückgedrängt, und da hier doch nur von ungewissen

Vermuthungen die Rede sein kann, so möchte sich eine von Heim Bibelstunden I, 644 ausgesprochene Vermuthung vielleicht vor andern empfehlen. Auf Grund der Thatsachen, dass nach Gen. 50, 23 die Kinder Machirs, des Sohnes Manassehs, auf Josefs Schooss geboren, d. h. von ihm adoptirt worden, und dass namentlich einer dieser Söhne den Namen Gilead führt (Num. 26, 29—33), dass ferner diese von Gilead abstammenden Geschlechter des Stammes Manasse das transjordanische Land Gilead zum Eigenthum erhalten (Num. 32, 39 ff., Jos. 17, 1), vermuthet Heim, dass Jakob unter dem durch ihn eroberten Landstrich (שכם = Landrücken) das Hochland Gilead verstehe, welches für Jakob wegen dessen dortiger Verhandlung mit Laban (K. 31, 23 ff.) besondres Interesse hatte, und auf welches er schon damals mit dem Steinhaufen des Zeugnisses sich ein gewisses Anrecht geltend gemacht hatte. Die Amoriter möchten vielleicht durch Zerstörung dieses geheiligten Denkmals Jakob Anlass zum rechtlichen Kampfe wider sie und zur Erobrung und Behauptung des Denkmals und des dazu gehörigen Landrückens gegeben haben. Josef habe nun vielleicht dies ihm von Jakob geschenkte Land dem auf seinem Schooss gebornen Sohne Machirs zugetheilt und ihn eben deshalb Gilead genannt. Daraus liesse sich denn auch vielleicht das unvermittelte Auftreten des Stammes Manasseh in Num. 32 (denn vorher ist immer nur von Ruben und Gad die Rede) erklären; Vs. 39: „Und die Kinder Machirs gingen nach Gilead und gewannen es, und vertrieben die Amoriter, die darin waren. Da gab Moses dem Machir Gilead."

Jakob's prophetischer Segen über seine Söhne.

§ 94. (Gen. 49, 1—28). — Auf dem Sterbebette versammelt der Patriarch seine 12 Söhne um sich. Die Keime der Zukunft, welche die Gegenwart in sich schliesst, entfalten sich vor seinem prophetischen Blicke. Er spricht:

(Vs. 1.) „Versammlet euch, damit ich euch verkündige,
Was euch begegnen wird am Ende der Tage![1])
(2.) Sammlet euch und hört, ihr Söhne Jakobs,
Hört auf Israel, euren Vater!
(3.) *Ruben*, mein Erstgeborner bist du!
Meine Kraft und der Erstling meiner Stärke!
Vorzug an Würde und Vorzug an Macht!
(4.) Sprudel wie Wasser, habe keinen Vorzug!
Denn du bestiegst das Bette deines Vaters,
Da entweihtest du es, — Mein Lager bestieg er! —
(5.) *Simeon* und *Levi*, Brüder sind sie!
Waffen der Gewaltthat sind ihre Anschläge.
(6.) In ihre Gemeinschaft komme nicht meine Seele,
Mit ihrer Versammlung einige sich nicht meine Ehre!
Denn in ihrem Zorne erwürgeten sie den Mann,
Und in ihrem Muthwillen lähmten sie den Stier.
(7.) Verflucht sei ihr Zorn, denn er ist heftig,

Und ihr Grimm, denn er ist hart!
Zertheilen will ich sie in Jakob,
Und zerstreuen in Israel. —[2])

(8.) *Judah* (d. i. Gepriesener) bist du, dich preisen deine Brüder,
Deine Hand ist deinen Feinden auf dem Nacken;
Es beugen sich vor dir die Söhne deines Vaters.

(9.) Ein junger Löwe ist Judah.
Vom Raube, mein Sohn, erhebst du dich.
Er legt sich nieder, streckt sich hin wie ein Löwe
Und wie eine Löwin — Wer reizt ihn auf?

(10.) Nicht soll weichen das Scepter von Judah,
Nicht der Herrscherstab von der Stätte zwischen seinen Füssen,
Bis er gelangt zur Ruhe,
Und ihm der Gehorsam von Völkern.

(11.) Er bindet an den Weinstock sein Eselsfüllen,
An die Rebe seiner Eselin Söhne,
Er wäscht im Weine sein Kleid,
Im Blute der Trauben sein Gewand.

(12.) Dunkel sind die Augen von Wein,
Weiss die Zähne von Milch. —[3])

(13.) *Sebulon* (d. i. Wohnung), am Gestade des Meeres wohnt er,
Er wohnt am Ufer der Schiffe
Und seine Seite an Zidon. —

(14.) *Isaschar*, ein Esel starker Knochen,
Er lagert zwischen den Hürden.

(15.) Er sieht die Ruhe, dass sie gut ist,
Und das Land, dass es lieblich ist.
Er beugt seinen Nacken zum Lasttragen,
Er wird zum dienenden Fröhner. —

(16.) *Dan*, (d. i. Richter) richtet sein Volk
Wie Einer der Stämme Israels.

(17.) Es ist Dan eine Schlange auf dem Wege,
Eine Otter auf dem Pfade.
Er sticht das Ross in die Ferse,
Und es fällt rückwärts sein Reiter. —

(18.) Auf Deine Hülfe warte ich, Jehovah! —

(19.) *Gad*, Dränger drängen auf ihn ein,
Aber er drängt ihre Ferse. —

(20.) Von *Asser* kommt Fettes, seine Speise,
Er liefert Leckerbissen eines Königs. —

(21.) *Naftali,* eine flüchtige Hindin,
Redend Worte der Schönheit. —
(22.) Sohn des Fruchtbaums ist *Josef,*
Sohn des Fruchtbaums an der Quelle,
Töchter ranken empor über die Mauer.
(23.) Es machen's ihm bitter, es werfen mit Pfeilen,
Es stellen ihm nach die Helden der Pfeile.
(24.) Aber fest bleibt sein Bogen,
Gelenkig die Kraft seiner Hände.
Von den Händen des Starken Jakobs,
Von dort, wo der Hirt ist, der Felsen Israels,
(25.) Von dem Gotte deines Vaters — und er hilft dir,
Von dem Allmächtigen, — er segnet dich,
Segnungen des Himmels von oben,
Segnungen der Fluth, die unten ruht,
Segnungen der Brüste und des Mutterleibes.
(26.) Die Segnungen deines Vaters sind stärker als die Segnungen der Berge der Ewigkeit,
Als die Lieblichkeit der Berge der Vorwelt.
Sie kommen auf das Haupt Josefs,
Auf den Scheitel des Geweihten unter seinen Brüdern. —
(27.) *Benjamin,* ein raubgieriger Wolf,
Morgens verzehrt er die Beute,
Abends zertheilt er den Raub.[3]).

1. Die zahlreiche ältere Literatur zu diesem Kapitel verzeichnet Tuch Comm. S. 561. In neuerer Zeit ist es ausgelegt von Hävernick, Vorlesungen über die Theol. des alten Test. S. 208 ff. Jede Weissagung wurzelt in den Zuständen und Bedürfnissen der Gegenwart, der sie angehört; ihr Verständniss ist darum abhängig von dem Verständniss dieser Gegenwart, sowohl der subjectiven Stimmung des Weissagenden als der objectiven Zustände, an denen jene Anlass und Antrieb zur Weissagung findet. Auch die uns vorliegende Weissagung Jakobs müssen wir deshalb von hier aus zu verstehen suchen. — Wir befinden uns auf dem Punkte, wo die Familie des erwählten Samens sich zum Volke zu entwickeln beginnt. In der Dodekas der Söhne Jakobs ist die reine Basis der Volksentwicklung gewonnen; das Gesetz, welches die Herausreissung Abrahams aus seinem simultanen Familienzusammenhange, sowie die Ausscheidung Ismaels und Esaus aus der Descendenz Abrahams forderte (vgl. § 49), ist befriedigt. Keiner der zwölf Söhne Jakobs braucht ausgeschieden zu werden; sie Alle sind von dem Bande der Berufung und Verheissung umschlossen und geeint. Die Realisation ihrer Bestimmung ist an die Entfaltung zum Volke und an den Besitz des verheissenen Landes geknüpft. Dies sind die beiden Momente, denen ihre Geschichte zustrebt; die Keime beider liegen bereits erkennbar in der Gegenwart: einerseits die eben jetzt nach langer Detention sich geltend machende Fülle der Zeugungs- und Vermehrungskraft in der Familie und andrerseits die klar bewusste

zeitweilige Fremdlingschaft in Aegypten, wo sie niemals heimisch werden können noch sollen. Die Erfüllung beider Momente ist auch ihre Einigung und ihr Zusammenschluss, denn das zweite ist von dem ersten abhängig; und eben dieser Zusammenschluss ist Israels Zukunft, ist das Ziel und die Vollendung seiner Geschichte, so weit sie nämlich bereits in der Gegenwart Wurzel geschlagen und Keime angesetzt hat. Ueber dies Ziel hinaus kann auch das prophetische Auge gemäss der Natur der Weissagung (vgl. § 7) nicht hinausreichen, oder nur insofern als die Entfaltung der vorliegenden Keime wiederum die Basis oder die Keime noch weiterer Entfaltungen bietet.

Das Organ der Weissagung, welche die damalige Gegenwart darbot, war Jakob. Mit schwerem Herzen hat er das Land seiner Pilgrimschaft, seiner Prüfungen, Erfahrungen und Hoffnungen verlassen, um es persönlich nicht wieder zu sehen, aber mit der bestimmtesten, göttlich versiegelten Aussicht, es in seinen Nachkommen als bleibendes Besitzthum wiederzuerlangen. Der Gedanke an die dereinstige Rückkehr und die Besitznahme des verheissenen Landes erfüllt seine ganze Seele; all sein Denken und Fühlen, Hoffen, Wünschen und Sehnen ist auf dies Eine gerichtet; dies Eine nimmt sein ganzes innres Leben so sehr in Anspruch, dass zu andern Gedanken und Gefühlen kaum Raum bleibt, dass alle Erlebnisse dazu in Beziehung treten. Was von seinem Thun und Reden seit der Uebersiedlung nach Aegypten berichtet wird, erscheint Alles als Aeussrung dieser Grundstimmung seines Wesens (vgl. K. 47, 29 ff.; 48, 3—5; 48, 21. 22); ja er ruht nicht, bis er sich durch heilige Eide die Gewissheit verschafft hat, dass seine Gebeine dort im Lande seiner Väter ruhen werden. In dieser Spannung seines ganzen innern Lebens, die schon an sich Anlass und Antrieb zur Weissagung werden konnte; in der Nähe des Todes, die mit ihrer häufig eintretenden Entschränkung des geistigen Schauens (vgl. Cic. de div. I, 30: Facilius evenit appropinquante morte, ut animi futura augurentur; vgl. Hom. Il, 22, 355—60; Plato apol. 1 S. 90 Bip.; Xen. Cyr. VIII, 7, 21 etc.; Passavant Lebensmagnetismus 2. Aufl. S. 163) ihn in erhöhtem Grade zum Blicke in die Zukunft disponirte, ergreift ihn nun der Geist der Weissagung aus der Höhe, und in seinem Lichte schaut er, wonach sein Herz sich sehnte, das Land der Verheissung im Besitze seiner Nachkommen. Rührig und thätig, mitten im Genusse der reichen Segnungen des Landes, siegend über die Gefahren, die es ihnen beut, sieht er die Stämme, einen jeden in dem Theile, den die Wahlverwandtschaft seines Charakters und seiner Neigungen oder die patriarchalische Machtfülle des Weissagenden als die Trägerin göttlicher Bestimmung ihm zum Lohn oder zur Strafe anweist. Um sein Bette stehen seine zwölf Söhne, die Repräsentanten und Väter der Stämme, die das Land einnehmen sollen; vor seiner Seele sammelt und erneuert sich zu einem lebensvollen Totalbilde, was ihm Liebes und Leides mit ihnen, an ihnen und von ihnen begegnet ist; im prophetischen Geiste schaut er, wie die Charaktere und Neigungen der Stammväter sich in ihren Nachkommen forterben, entfalten und modificiren, und nach dieser Einsicht theilt er ihnen in göttlicher Machtfülle das Land seiner mehr als 100jährigen Pilgrimschaft, das mit der mannigfaltigen Fülle seiner Güter und der Verschiedenartigkeit seiner Natur ihm ebenso lebendig wie der verschiedene Charakter der Söhne vor der Seele steht, aus, und giebt jedem, was ihm gebührt. Vgl. die schöne Deutung des Segens bei Herder, Briefe über das Stud. d. Theol. 1. Br. 5 u. 6 und Geist d. hebr. Poesie II, 187—89.

Die Zeit der Zukunft, welche Jakob weissagend vor seinen Söhnen entfalten will, bezeichnet er als אַחֲרִית הַיָּמִים. Wir verweisen für die Deutung dieser Formel zunächst auf die vortrefflichen Erörtrungen bei M. Baumgarten Comm. I. 1. S. 364 ff. (vgl. auch Hävernick l. c. S. 209 f. u. Hengstenberg Bileam 175 ff.) Wir müssen Baumgarten

u. Hävernick gegen v. Bohlen, Rosenmüller, Hengstenberg u. A. Recht geben, dass die Worte באחרית הימים hier, wie an den 15 übrigen Stellen, wo sie im A. T. noch vorkommen, — und wie das entsprechende ἐν ἐσχάταις ἡμέραις des N. T. — nicht irgend welche Folgezeit, sondern die schliessliche Zukunft, das Ende der Tage, die Zeit der schliesslichen Erfüllung, mit einem Worte die messianische Zeit bezeichne. Denn wenn auch allerdings dem Wortlaute nach das באחרית הימים jede Folgezeit und auch eine solche, welche noch nicht das Ende ist, bezeichnen kann, so nöthigt doch der hinreichend fixirte Sprachgebrauch, diese Formel auch hier in ihrer stereotypen Bedeutung zu fassen. Damit soll aber, behauptet man, der Inhalt des Segens unverträglich sein. Denn dieser habe offenbar die Zeit Josuas, nämlich die Zeit der vollzogenen Besitznahme und Vertheilung des heiligen Landes an die 12 Stämme zum Vorwurfe; die Zeit Josua's könne aber nicht als das Ende der Tage, d. h. als der Schluss der Geschichte Israels angesehen werden, da sie vielmehr sich erst als den rechten, vollen Anfang derselben darstelle. Allein dieser Einwand fällt bei einer richtigen Anschauung von der Weissagung und der Geschichte Israels von selbst weg. Treffend bemerkt Baumgarten l. c.: „Das wahre Wissen vom Ende muss sich nach eines Jeden Stellung und Gesichtskreis gestalten. Daher kann für Jakob das Ende nichts Andres sein, als die Besitznahme des verheissenen Landes durch seinen Samen als das verheissene Volk. Dahin lauten nämlich alle Verheissungen, und über dieses hinaus ist nichts gegeben und nichts gewiesen.“ — Jakob konnte mit Recht und musste die Zeit Josuas als die Zeit der Vollendung anschauen, denn seine Erkenntniss von der Vollendung war eine in demselben Maasse unentfaltete und unvollkommne, als die Vollendung, die in der Zeit Josuas sich historisch verkörperte, eine unentfaltete und unvollkommne war, — und diejenigen Momente, die in Jakobs prophetischer Anschauung von der Vollendung bereits vollständig entfaltet sind und bestimmte Gestaltung gewonnen haben, namentlich die Vermehrung seines Samens zum grossen Volke und der Besitz des verheissenen Landes, liegen auch wirklich in der Zeit Josuas in eventueller Entfaltung und historischer Erfüllung vor. Für Jakobs subjective Anschauung war die Zeit, wo die ihm verheissene, zum grossen Volke herangewachsene Nachkommenschaft das ihm verheissene Land in Besitz genommen haben werde, wirklich das Ende der Tage, nämlich das Ziel, wo die Bewegung zur Ruhe, das Ringen und Trachten zum Besitz und Genuss gekommen ist. Sein ganzes Denken, Hoffen, Wünschen und Sehnen war noch in diesen engen Gesichtskreis gebannt. Er kannte noch keine andern Bedingungen des eintretenden Endes als die Entwicklung seines Samens zum grossen und mächtigen Volke und die Besitznahme des heiligen Landes durch dasselbe; er kannte keine andern Hindernisse, durch welche das Kommen des Endes und der volle, ungestörte Besitz und Genuss aller verheissenen Güter aufgehalten werde, als die Unbedeutendheit, Fremdlingschaft und Heimathlosigkeit seiner Familie. Sobald diese überwunden war, musste nach seiner Einsicht der volle Segen der Verheissung hereinbrechen und in seiner überschwenglichen Fülle von seinem Samen aus sich über alle Völker ausbreiten. Diese subjective Anschauung Jakobs war nun allerdings eine unvollkommne, aber keineswegs eine falsche. Wahr war sie, nicht nur weil die Wegräumung dieser Hindernisse und die Darstellung dieser Bedingungen wirklich das nothwendige Fundament war, auf welchem allein sich die absolute Vollendung der Geschichte auferbauen konnte und sollte, sondern auch weil wirklich in dem Besitz des Landes, in dem Genusse der Segnungen dieses Besitzes, in der dann eingetretenen centralen Stellung des Volkes der Wahl zu den übrigen Völkern der Erde der Beruf des Samens Abrahams schon zur ersten, vorläufigen Erfüllung gekommen war. Aber eben weil diese Erfüllung selbst noch Keime, die noch der Ent-

faltung und Gestaltung entbehrten, in sich barg, wie sich dann herausstellen musste, wenn sie da war; weil Jakob die Zeit der vollzogenen Besitznahme nur als Erfüllung und Vollendung, nicht aber, was sie zugleich auch war, als Potenz einer noch höhern Entfaltung, als Anfang einer noch weitern Entwicklung erkennen konnte, darum war sie eine unvollkommne. Indem Jakob von der Zeit Josuas als dem Ende weissagt, und diese Zeit doch nur Anfang, Ansatz oder Präformation des absoluten Endes war, wird dieselbe Incongruenz, die zwischen diesem relativen Ende und dem absoluten Ende hervortreten muss, sich auch zwischen der Weissagung Jakobs und deren Erfüllung in der Zeit Josuas geltend machen, es wird zum Bewusstsein kommen müssen, dass Ruhe, Genuss und Besitz, welche im Segen Jakobs als absolut erscheinen, in der Zeit Josua's noch nicht als solche nach allen Seiten hin zur Erscheinung gekommen sind, dass also Jakobs Weissagung noch unerfüllt ist und von der Gegenwart, die ihre erste Erfüllung ist, noch auf die Zukunft als ihre weitre Erfüllung hinweist. — Ueberhaupt wird jede Gegenwart das Ziel ihres Strebens, also das Ende in der Erfüllung der Mängel und Bedürfnisse, die grade ihr zum Bewusstsein gekommen sind, erkennen müssen. Aber mit jedem wesentlichen Fortschritt in der Geschichte erweitert sich der Gesichtskreis, und neue Mängel, neue Bedürfnisse, neue Erwartungen, die früher nur noch nicht zum Bewusstsein gekommen waren, machen sich geltend; die Entfaltung der vorhandenen Keime bringt wieder neue Keime zum Vorschein, die im frühern Stadium noch verborgen waren. So wird also jeder Zustand, dessen Erreichung als das Ende erschien, sobald er erzielt ist, sich sofort als Anfang einer neuen Entwicklung darstellen, und dies wird so lange fortgehen, bis das absolute Ende mit der Entfaltung aller Keime gekommen sein wird.

Unser Segen steht in enger Beziehung zu dem Segen, welchen Isaak über Jakob ausgesprochen hat (§ 72), vgl. meine Einheit der Genesis S. 198 f. — Jakob theilt hier als Vater in weiterer Entfaltung mit, was er selbst von seinem Vater empfangen hat, und die vielen Anklänge, ja zum Theil wörtlichen Uebereinstimmungen, die sich (besonders in den Aussprüchen über Judah und Josef) finden, geben Zeugniss, wie tief sich das prophetische Wort seines Vaters in Jakobs Seele eingeprägt hatte.

Bisher haben wir immer gesehen, dass die Uebertragung des Verheissungssegens auf die nächste Generation nicht bloss von dem jedesmaligen Träger desselben ausgesprochen, sondern auch von Jehovah selbst ausdrücklich wiederholt und bekräftigt wurde (vgl. § 72, 1). Dies letztre geschieht nicht bei den Söhnen Jakobs; von einer Belehnung derselben mit dem Segen durch Jehovah selbst ist nirgends die Rede. Aber auch das Erstre hört von nun an auf. Dass Jakob der Letzte ist, der seine Söhne mit dem Verheissungssegen belehnt, hat darin seinen Grund, dass er der letzte einheitliche Träger des Berufes und des Segens ist. Dass aber auch hier schon die ausdrückliche Belehnung von Seiten Jehovah's ausbleibt, erscheint uns darin begründet, dass jetzt endlich der Weg der Gnade mit dem Wege der Natur einheitlich zusammengefallen ist. So lange noch immer einzelne Glieder der Descendenz als naturwüchsige Nebenranken ausgeschieden werden mussten, musste die göttliche Belehnung jedesmal wiederholt werden; sobald aber der Stammvater dargestellt war, dessen gesammte Nachkommenschaft ohne alle Ausscheidung zum Träger der Heilsentwicklung bestimmt war, hatte die göttliche Belehnung desselben auch Kraft und Gültigkeit für alle kommenden Generationen.

2. Ruben, der Erstgeborne, steht oben an in der Reihe der Brüder um des Vaters Bette. Ihm gebührt nach dem Rechte der Erstgeburt das doppelte Erbtheil (Deut. 21, 17) und der Principat in der Familie (1 Chron 6, 2; Gen. 49, 3); aber er hat Recht und Ehre der Erstgeburt verwirkt durch Blutschande (§ 83). Die Ehre der

Familie hat er, dem als Erstgebornem vor Allem oblag, diese Ehre zu schirmen, selbst entweiht; darum muss die Krone der Würde und Macht, zu der er durch seine Erstgeburt berufen war, von seinem Haupte genommen werden. *Simeon* und *Levi* stehen zunächst; aber auch ihnen kann die Würde, die Ruben verscherzt hat, nicht zugetheilt werden; denn auch sie haben durch ihren Frevel an den Sichemiten (§ 82) Schmach auf Jakobs Haus gehäuft, seinen guten Namen stinkend gemacht vor den Heiden (Gen. 34, 30), und an dem Berufe Israels, ein Segensbringer und Heilsvermittler für die Heiden zu sein, einen schändlichen Verrath begangen. — Zur Frevelthat haben sie sich vereint, darum sollen sie zerstreut werden in Israel. („Diese Zerstreuung Simeon's und Levi's ist die angemessene Strafe für ihre Verbindung, welche wider den Geist Israels war, so wie die gewaltsame Zertrennung der Völker die Folge war von ihrem Zusammenhalten wider den Willen Jehovahs." Baumg.)

Ausgeschlossen sind die drei ältesten Söhne von den Vorrechten und Vorzügen der Erstgeburt. Nicht der Kern des Landes, der ihnen sonst gebührt hätte, soll ihnen zu Theil werden. Rubens Erbtheil liegt ausserhalb des eigentlichen heiligen Landes, darum wird desselben gar nicht gedacht. Simeon's und Levi's Erbtheil liegt aber zerstreut und zerstückelt unter den übrigen Stämmen, und der Vortheil und die Selbständigkeit, welche eine compacte Einheit gewährt, kann ihnen nicht zu Theil werden. Aber wenn auch ausgeschlossen von dem Segen der Erstgeburt, so sind sie doch nicht ausgeschlossen von der Gemeinschaft des erwählten Volkes und von dem Berufe, der demselben gegeben ist. Sie stehen nicht mit Ismael und Esau auf gleicher Linie, sind vielmehr noch immerdar als Einzelne Glieder der Familie und als Stämme Glieder des Volks, dem die Verheissung gegeben ist. Sie haben als solche mitzuwirken an der Ausrichtung des Berufes des ganzen Volkes, und das ist ihr Segen; aber ihre Mitwirkung erscheint nur als eine kümmerliche, wenig selbständige, und das ist ihr Fluch.

3. Die monographischen Erklärungen **des Segens über Judah** aus älterer Zeit hat Tuch Comm. S. 570 verzeichnet. Hinzuzufügen sind: Hengstenberg Christologie I, 63 ff.; Sack Apologetik S. 265 ff.; Hofmann Weiss. u. Erfüll. I, 112 ff. L. Reinke, d. Weiss. Jakobs ü. d. zukünft. glückl. Loos des Stammes Juda u. dess. gross. Nachkommen Schilo. Münster 1849. Mit dem Blicke auf **Judah** ändert sich Ton und Inhalt der Rede Jakobs. Was er den drei ältesten Söhnen gänzlich hat verweigern müssen, kann er wenigstens dem einen Theile nach auf das Haupt des Viertgebornen legen. Das eine Vorrecht der Erstgeburt, der Principat unter den Stämmen, der Vorzug an Macht und Würde, wird Judah zu Theil. Was sein Name schon besagt, das ist Judah in der That, der Gepriesene unter seinen Brüdern. Vor ihm beugen sich die Söhne seines Vaters, denn mit Löwenmuth hat er als ihr Fürst und Vorkämpfer ihre Sache siegreich gegen alle Feinde ausgefochten, und mit Löwenkraft behauptet er unantastbar die Errungenschaft des Sieges. Durch solch kräftige Handhabung des Scepters, das er führt, gelingt es ihm einzugehen und mit sich die Stämme, an deren Spitze er steht, einzuführen zur Ruhe; ohne Widerstreben, willig und freudig gehorchen seinem friedlichen Regimente die Völker, die er durch die Macht seines Armes besiegt hat, und werden mit theilhaftig der Segnungen des Friedens und der Ruhe, zu welchen er eingegangen und eingeführt. Abgelegt sind nun die Insignien des Kampfes, durch welchen die Völker, ihnen selbst zum Heil, zum willigen Gehorsam gebracht sind, und nur die Bilder des Friedens umgeben ihn. „Ist er in voller Kriegsrüstung, ein gewaltiger Sieger, der die Völker niedergezwungen hat? Ist sein Gewand voll Blut der Erschlagenen, sein Auge glühend vor Kampfeswuth? Nein, auf dem jungen Eselsfüllen, dem Thiere des Friedens,

kommt er an, in einem Weinberge hält er; wohl hat er sein Kleid in Blut gewaschen, aber in Traubenblut; von Wein sind ihm die Augen so feurig trübe, und Milch, unschuldige Nahrung, von der ihm die Zähne so weiss sind, macht sein Gemüthe sanft und gütig. — Mit siegreichem Kampfe hat die segnende Schildrung der Zukunft Judah's begonnen, mit glückseligem Friedensgenusse schliesst sie; zwischen beiden steht seine fürstliche Haltung. Was aber Judah gewinnt, das gereicht auch seinen Brüdern Allen zum Besten, deren Vorkämpfer und Fürst er ist." (Hofmann, Weiss. u. Erf. I, 118).

Die Hauptschwierigkeit in dem Segen über Judah ist das vielbesprochene עַד כִּי־יָבֹא שִׁילֹה in Vs. 10. Wir haben oben mit Hofmann u. A. שילה appellativisch = Ruhe gefasst und übersetzt: „Bis er (Judah) zur Ruhe gelangt." Die meisten Ausleger sehen dagegen, obwohl auf verschiedenem Wege zu demselben Ziele gelangend, in dem fraglichen Worte die Bezeichnung eines persönlichen Messias, der aus Judah's Stamm hervorgehen solle, wobei dann natürlich שילה nicht als Object, sondern als Subject gefasst wird: „Bis Schiloh (d. i. der Messias) kommt." So hat z. B. Delitzsch noch in s. Schrift über die bibl. proph. Theol. S. 293 die zuversichtliche Ueberzeugung (der er aber nichts desto weniger seitdem untreu geworden ist) ausgesprochen: „dass jede appellative Fassung des שילה verfehlt, hingegen die Fassung desselben als Name des Messias die allein richtige sei, da diese Weissagung ein integrirendes Glied in der Geschichtskette der Heilsverkündigung bilde. Denn nachdem die patriarchalische Trias sich von Jakob aus zur Dodekas verzweigt habe, welche den geschichtlichen Uebergang von der Verheissungsfamilie zum Verheissungsvolke bilde, entstehe die Frage, aus welchem der 12 Stämme das Heil, d. h. der Sieg der Menschheit und der Segen der Völker entstehen solle." —

Auch wir erkennen, wie sich unten zeigen wird, in dieser Weissagung ein integrirendes Glied des Fortschritts in der Geschichtskette der Heilsverkündigung, müssen es dagegen entschieden bestreiten, dass jetzt schon die Frage, aus welchem der 12 Stämme das Heil zu erwarten sei, sich zur Beantwortung aufgedrängt habe. Diese Frage konnte überhaupt erst in Betracht kommen, sobald die Heilsidee zur bestimmten Erwartung eines persönlichen, individuellen Messias durchgedrungen war. Grade der organische Fortschritt der Weissagung und ihr in allen Stadien festzuhaltender correlativer Zusammenhang mit der Geschichte verbietet aber auf das Bestimmteste, die Erwartung eines persönlichen Messias schon in die patriarchalische Zeit zu verlegen, der sie vielmehr völlig fremd ist und gemäss dem Charakter dieser Zeit fremd sein muss. Das deutlich ausgesprochene Ziel der ganzen Geschichte dieses Zeitalters ist die Entfaltung zum grossen Volke, ihre ganze Tendenz drängt auf die Entfaltung aus der Einheit der Stammväter zur Vielheit des Volkes. Dieser der Patriarchengeschichte innewohnende Trieb war aber nicht ein bloss unbewusster, sondern stand in vollster Klarheit und Sicherheit vor der Seele der Patriarchen, erfüllte und bestimmte ihr ganzes Denken, Hoffen und Sehnen. Die Patriarchengeschichte begann damit, dass ihr durch den Beruf Abrahams das Bewusstsein dieser ihrer nächsten Bestimmung in klarster Objectivität eingepflanzt wurde; ihr Fortgang wurde durch die beständige Erneurung und Auffrischung dieses Bewusstseins getragen; fast jede der zahlreichen Theophanien und Gottesoffenbarungen, die den Patriarchen zu Theil wurden, bietet eine Hinweisung auf dies Ziel und die Verheissung, dass es kraft göttlichen Segens erreicht werden solle. Das Drängen, Streben und Sehnen nach der Entfaltung zur Vielheit des Volksthums musste aber um so mehr gesteigert werden, je länger ihre Verwirklichung theils durch die anfangs vorwaltende Unfruchtbarkeit in der erwählten Familie, theils durch die Nothwendigkeit, nach Ausscheidung mehrerer

Glieder der Descendenz immer wieder von Neuem mit einem einheitlichen Stammvater anzufangen, aufgehalten wurde. Und jetzt grade, wo die Entfaltung zur Vielheit sich endlich sichtlich Bahn gebrochen hatte, wo zum Glauben an die Bestimmung noch das Schauen ihrer werdenden Erfüllung hinzukam, jetzt grade musste, wie die Geschichte es auch factisch bezeugt, jenes Bewusstsein lebhafter noch und sichrer als vorher geworden sein. Weil aber erst der Anfang der werdenden Erfüllung, keineswegs aber schon die gewordene Erfüllung vorlag, hatte der Glaube und die Erwartung noch so vollauf an dem bisherigen Maasse der zum Bewusstsein gekommenen Bestimmung zu tragen, dass für die Aufnahme eines darüber hinausgehenden Bewusstseins noch kein Raum vorhanden war.

Wie nun überhaupt die Weissagung von der Gegenwart getragen wird und nur diejenigen Momente der Zukunft, die schon als Keime und Prototypen in der Gegenwart vorhanden sind, entfaltet, so steht auch die Heilserwartung der patriarchalischen Zeit mit den eben besprochenen Zuständen derselben in engster Correlation. Eine Zeit, deren alleinige Aufgabe die Entfaltung des einzelnen Auserwählten zum grossen Volke war, die subjectiv und objectiv zunächst allein auf dies eine Moment hingerichtet war, dies Eine vor Allem ersehnte und erwartete, konnte auch das Heil nur von der vollendeten Darstellung dieses einen Momentes abhängig machen. Das Thema der Heilserwartung in der ganzen patriarchalischen Zeit und noch über sie hinaus ist und bleibt die Verheissung: „In deinem Samen sollen gesegnet werden alle Völker der Erde.“ Der Same Abrahams, Isaaks und Jakobs, zum grossen und selbständigen Volke entfaltet, das Volk in seiner einheitlichen Gesammtheit, erscheint als der Heilsbringer, Heilsträger und Heilsvermittler. Zwar war diese Auffassung der Heilserwartung eine unvollkommne, unentwickelte und mangelhafte; aber die geschichtliche Gegenwart, der sie angehörte, war auch noch eine unvollkommne und unentwickelte. Allerdings konnte (vgl. § 49) die Entfaltung zum Volke an sich noch nicht heilbringend sein, aber sie war doch die nothwendige Bedingung, die Vorbereitung und Vorstufe der absoluten Heilsdarstellung, und weil sie dies war, konnte und musste in der Erwartung der Heilseintritt zunächst an ihren Eintritt geknüpft werden. Allerdings musste die Entfaltung zur Vielheit, wenn sie ihren letzten und höchsten Zweck erreichen sollte, in organischem Fortschritt sich wieder zur Einheit concentriren, denn nur in einem persönlichen Messias, in einem individuellen, einheitlichen Heilsbringer, als der höchsten Blüthe und ἀκμή der entfalteten Vielheit, konnte das Heil in seiner Vollendung sich darstellen; aber ehe diese Erkenntniss sich in der Weissagung geltend machen konnte, musste erst auch in der Geschichte ein Substrat, ein Ausgangs- und Anhaltspunkt für dieselbe gewonnen sein. So lange die Geschichte aber nur nach Vervielfältigung zum Volke hinstrebte, konnte die Idee eines persönlichen und einheitlichen Heilsbringers durchaus nicht Wurzel fassen. Dies konnte erst geschehen, sobald nach vollendeter Ausbildung zum grossen Volke in der Geschichte sich factisch die Nothwendigkeit herausgestellt hatte, die Vielheit des entfalteten Volkes in einem einheitlichen Individuum zu concentriren, d. h. sobald *ein* Mann als Retter und Erlöser, als Führer und Herrscher des gesammten Volkes aufgetreten war. Erst also mit Mose, Josua und David konnte die Erwartung eines persönlichen Messias aufkommen und Gestaltung gewinnen. Und so finden wir denn auch in der That erst im Mosaischen Zeitalter eine noch vereinzelte und noch etwas unbestimmt gehaltene Verheissung (Deut. 18, 18. 19), die auf einen persönlichen Messias hinweist, und erst Davids Geschichte giebt der Weissagung die volle Klarheit, Sicherheit und Bestimmtheit zur Verkündigung des persönlichen Heilsbringers. — Nicht aber konnte, so scheint es, in

einer Zeit, wie die vorliegende, die nur auf die Vervielfältigung zum Volksthum hingerichtet war, und darin die Realisation ihrer Bestimmung erkannte, das Heil von einer Vereinzelung abhängig gedacht werden. Auf dem Boden der bisherigen historischen Erlebnisse konnte vielmehr eine Vereinzelung nur als etwas das ersehnte Ziel noch weiter Hinausschiebendes angesehen werden; denn jede bisherige Aussonderung und Vereinzelung war einerseits ein Ausschluss von der Mitgliedschaft des erwählten Volkes und dem ihm verliehenen Berufe gewesen, und hatte andrerseits die Nöthigung in sich geschlossen, die Entfaltung aus der Einheit zur Vielheit wieder von Vorne zu beginnen.

Das Voranstehende zeigt, dass wir (wie dies bei Delitzsch u. A. die Meinung war) die Verkündigung eines persönlichen Messias von vornherein zu erwarten nicht berechtigt sind, dass wir vielmehr, so weit uns die in der Genesis berichtete Geschichte der Patriarchen einen Einblick in die Entfaltung der Heilserwartung dieser Zeit thun lässt, eine solche Verkündigung nicht zu erwarten berechtigt sind. Aber dies Vor- (d. h. vorläufige) Urtheil darf und soll auf unsre exegetische Erörtrung der fraglichen Weissagung keinen Einfluss haben. Gewinnen wir bei unbefangener Auslegung derselben ein mit jenem historiologischen Vorurtheil übereinstimmendes Ergebniss, so gewinnt dies dadurch erst objectiven Halt und unumstössliche Sicherheit. Zeigt die Auslegung aber, dass in dieser Weissagung wirklich von einem persönlichen Heilsbringer, von einem einzelnen Individuum als Heilsvermittler die Rede ist, so werden wir keinen Anstand nehmen, uns diesem Resultate zu fügen, und gerne gestehen, dass unsre auf historiologischem Boden erwachsene Erwartung uns getäuscht hat. Wir werden dann voraussetzen müssen, dass auch schon in der Patriarchengeschichte historische Anknüpfungspunkte für die Verheissung eines persönlichen, einigen Heilsbringers vorhanden gewesen sein müssen, sei es nun, dass sie in der Genesis vorliegen und uns entgangen sind, sei es, dass schon der Verfasser der Genesis sie zu berichten unterlassen hat. — Wir haben demnach die angebliche Nothwendigkeit, dass die Stelle von einem persönlichem, individuellen Messias verstanden werden müsse, auf rein exegetischem Wege zu prüfen *).

Zunächst fragt es sich, ob das Wort שִׁילֹה, wie es bei solcher Deutung der Fall

---

*) Durch das oben Gesagte erledigt sich auch, was Reinke (l. c. S. 184 ff.) und Delitzsch (Genesis S. 370) gegen meine Auffassung vorgebracht haben. Wir stimmen dem Letztern vollkommen bei, wenn er in einer frühern Schrift sagt: „Die Geschichte ist nicht das Maass, sondern nur der Anlass für die Weissagung;“ wir stimmen eben so gerne ein, wenn er jetzt sagt: „Man darf der Prophetie nicht vorconstruiren, wie sie fortschreiten müsse, und darf ihr nicht aus der Zeitgeschichte bestimmen, wie viel oder wie wenig sie weissagen könne, denn der Fortschritt der Prophetie geht oft, wie nicht zu beseitigende Beispiele zeigen, wider menschliche Logik, und der Fernblick der Prophetie reicht oft auch bis hinter die Berge, welche die Zeitgeschichte begrenzen.“ Dass jenes nicht meine Absicht war, und dass ich dieses nicht verkenne, wird hoffentlich meine obige Darstellung hinlänglich bezeugen. Wenn aber Delitzsch in seiner Polemik fortfährt: „In unserm Falle aber ist es nicht einmal an dem, dass die Stetigkeit des Fortschrittes eine Unterbrechung erleidet, wenn Schiloh im Munde Jakobs die Person des Messias benennt. Denn die nächstfolgende grosse Weissagung (die Bileams Num. 24, 15 ff.) schaut unter dem Bilde eines aus Jakob kommenden Sternes oder Scepters den Messias etc.“; so scheint Delitzsch nicht gelesen zu haben, was ich oben von Mose, Josua und David als den geschichtlichen Anknüpfungspunkten für die Idee eines individuellen Messias gesagt habe. Ob und inwiefern die Weissagung Bileams darauf Bezug

sein müsste, nach Construction und Zusammenhang Subject sein kann. Wir können Hofmann's zuversichtlichem Ausspruche (l. c. S. 117: „Unmöglich kann der segnende Vater so ganz von Judah abgehen und den Spruch, welcher diesem galt, in der Vorherverkündigung einer Person auslaufen lassen, welche nicht einmal als Nachkomme des zu Segnenden bezeichnet, ja die zu Jakobs Nachkommenschaft überhaupt in gar keine Beziehung gesetzt wird") nicht so unbedingt beistimmen, da, wenn sonst nur diese Auffassung aus den Worten und dem Zusammenhange als die richtige unzweifelhaft hervorträte, die mangelnde Beziehung des Schiloh zu Judah als eines Nachkommen desselben sich auch allenfalls als sich von selbst verstehend ergänzen liesse. Aber grade der Zusammenhang und der Fortschritt des Gedankens fordert durchaus שִׁילֹה als Object zu fassen. „Man muss, um mit Hofmann zu reden, bei den Worten עַד כִּי erwarten, erst zu erfahren, wozu es mit Judah kommen, wohin er es im ununterbrochenen Besitze fürstlicher Stellung bringen werde. Und da man sich, von der ersten Vershälfte an die zweite kommend, durch nichts veranlasst sieht, ein andres Subject als Judah zu erwarten, so müsste nicht bloss die Möglichkeit, sondern auch die Nothwendigkeit aufgezeigt werden, שִׁילֹה für eine Person und dann für das Subject von יבא zu halten." Dieser Nachweis kann aber, wie sich unten zeigen wird, durchaus nicht geliefert werden. Dass שִׁילֹה als Object zu fassen ist, ergiebt sich übrigens schon aus der Structur des 10. Verses; denn sobald man es als Subject fasst, wird dadurch aller Parallelismus des Gedankens zwischen den beiden Sätzen עַד כִּי־יָבֹא שִׁילֹה und וְלוֹ יִקְהַת עַמִּים, der durch die Gliedrung des Verses gefordert wird, aufgehoben und zerstört. Zwischen den Sätzen: „Bis der Messias kommt" — „Und ihm der Gehorsam der Völker" findet kein Parallelismus, sondern nur reiner Fortschritt des Gedankens statt. Fassen wir aber שִׁילֹה als Object und nehmen aus dem Vorigen Judah als Subject, so stehen die Sätze: „Bis Judah zur Ruhe kommt" — „Und ihm der Gehorsam der Völker zu Theil wird" im schönsten Ebenmaass; denn der Gehorsam der Völker, der willig und ohne Widerstreben sich Judah's Herrschaft unterwirft, fällt mit der Ruhe, zu der Judah nach dem vorher geschilderten siegreichen Kampfe eingeht, unter einen gemeinsamen Begriff.

Das Gesagte gilt gegen alle Deutungen des Ausspruchs von einem persönlichen Messias. Wir prüfen nun diese Deutungen einzeln. Eine der ältesten ist diejenige, welche שִׁלֹה statt שִׁילֹה liest, jenes = שֶׁלּוֹ = אֲשֶׁר לוֹ fasst und aus dem Vorigen שֵׁבֶט dazu ergänzt, so dass der Sinn wäre: Judah solle das Scepter behalten, bis Der käme, welchem sc. es (das Scepter) gebührt. Diese Fassung liegt bereits der Uebersetzung der LXX: ἕως ἐὰν ἔλθῃ τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ (donec veniant quae ei reservata sunt) oder nach andrer Lesart: ᾧ ἀπόκειται (donec veniat, cui reservatum est) zu Grunde und

---

habe, kann hier noch nicht erörtert werden. Uebrigens gestehe ich, die Schlussfolgerung Delitzsch's nicht begreifen zu können. Es handelt sich hier ja nicht darum, wie Bileams, sondern wie Jakobs Weissagung zu fassen ist. Dass in Moses Zeit der Boden für die Erwartung eines persönlichen Messias schon bereitet war, habe ich selbst gelehrt, dagegen aber geleugnet, dass er 400 Jahre früher schon dagewesen sei. Letzteres wird aber nimmermehr dadurch bewiesen, dass Bileams Weissagung an Jakobs Weissagung, dieselbe weiter explicirend, anknüpft. — Uebrigens deutet ja Delitzsch selbst Jakobs Weissagung nicht von einem persönlichen Messias. Wenn nun dieser Gelehrte mit dem Vorurtheile, einen persönlichen Messias zu finden, an die Auslegung der Weissagung ging und ihn doch nicht findet, so spricht dies ja eben dafür, dass sein Vorurtheil ein irriges, das meinige ein richtiges war.

ebenso ist sie meist in den übrigen alten Uebersetzungen ausgedrückt. In neuerer Zeit ist sie besonders vertheidigt von Jahn, vaticinia mess. II, 179 ff. (Einl. I, 507 ff.); Sack, christl. Apol. 2. A. S. 266 ff.; Larsow, Uebers. d. Genes.; Herd, mess. Weiss. II, S. 33 ff. etc. Diese Auffassung muss aber jeder unbefangenen Prüfung weichen; denn erstens ist die dabei beliebte Ellipse von einer beispiellosen Härte, zweitens muss man gewaltsam genug das שֶׁלֹה, welches nur wenige alte Codd. haben, und welches offenbar nur scriptio defectiva statt des gewöhnlichen שִׁילֹה ist, als die ursprüngliche Lesart behaupten, und endlich die unzulässige Vocalisation שֶׁלֹה statt שִׁלֹה durch einen nicht zu begründenden Machtspruch für zulässig erklären. Aber gesetzt auch, man gäbe dies zu, oder entschlösse sich auch, wie v. Bohlen will, gradezu שֶׁלֹה zu lesen, so würde doch Sinn und Zusammenhang des Verses nöthigen, Protest einzulegen. Denn wenn gesagt wird, Judah solle das Scepter so lange behalten, bis der komme, dess es ist (oder: dem es gebührt), so würde darin ein völlig ungehöriger Gegensatz liegen zwischen Judah, der das Scepter hat, und dem Messias, dem es gebührt, woraus dann folgen würde, dass das Scepter Judah nicht gebühre, — und die nicht minder unstatthafte Ankündigung, dass Judah, der Gesegnete, das Scepter einst abgeben d. h. verlieren werde. — Zweierlei scheint aber für diese Fassung zu sprechen, einmal die Uebereinstimmung der ältesten Uebersetzer, und dann die analoge Stelle im Ezech. 21, 32, עַד־בֹּא אֲשֶׁר לוֹ הַמִּשְׁפָּט, welche man als eine verdeutlichende Umschreibung und Auslegung unsres שלה ansehen könnte. Beide Zeugnisse fallen aber offenbar in eins zusammen, denn die alten Uebersetzer haben das ihnen schon dunkle oder zweifelhafte שילה sicherlich auf Grund der Ezechielschen Stelle so gedeutet, woher sich ihre Einstimmigkeit erklärt. Dadurch verliert aber auch der Beweis aus der Ezechielschen Stelle seine Bedeutung; denn nur zwischen den Uebersetzern und Ezechiel findet unleugbare Identität des Gedankens statt, während die Berührung zwischen der Stelle des hebr. Originals der Gen. und der Ezechielschen Stelle zu gering ist, als dass man eine Beziehung der letztern auf die erstre anzunehmen genöthigt wäre, abgesehen selbst von der sonstigen totalen Verschiedenheit beider Stellen: denn während Ezechiel Zerstörung und Verwüstung verkündigt, die dauern werde, bis Der kommt, dem die Herrschaft gebührt, würde die Genesis von Sieg und Herrschaft reden, die dauern solle, bis Der kommt, dem die Herrschaft gebührt.

Eine weit plausiblere Fassung ist diejenige, welche bei dem Worte שילה auf den Stamm שָׁלָה zurückgeht, es durch Ruhe übersetzt, und dann dies als abtsr. pro concr. = Ruhebringer deutet. Diese Auffassung ist unter allen die verbreitetste. Aus der neuern Zeit sind ihr zugethan Rosenmüller ad. h. l.; Winer hebr. Lex. s. h. v., Baumgarten-Crusius, bibl. Theol. S. 368; Hengstenb. Christol. I, 59 ff.; Reinke l. c. u. v. A. Die Annahme, dass das Abstr. pro concr. stehe, ist ohne Zweifel zulässig und die Ableitung des שִׁילֹה von שלה in dem appellativen Sinne von „Ruhe", oder „Stätte, wo die Ruhe zur Erscheinung kommt", halten wir auch fest nach Tuch's (Comm. S. 575 ff.) und Delitzsch's (Comm. S. 372 ff.) Bestreitung, durch welche uns die dafür angeführten Gründe von Hengstenberg (Christol. I, 68) und Hofmann (Weiss. I, 116) nicht beseitigt scheinen. — Freilich kann die Deutung durch tranquillator in Anspruch genommen werden, da שלה nicht heisst Ruhe bringen, sondern Ruhe geniessen (Gesen. lex. salvus, securus f., maxime de eo qui prospera fortuna secure utitur); aber man könnte ja auch שִׁילֹה als Bezeichnung einer Person fassen, in welcher der volle Genuss der Ruhe und des Friedens zur absoluten Erscheinung kommt. Wir würden uns darum unbedenklich für diese Auffassung entscheiden, wenn nicht, wie oben ausführlich auseinander gesetzt ist, zweierlei entgegenstände, 1) dass שִׁילֹה nach Sinn, Zusammenhang und Structur

des Verses durchaus als Object gefasst werden muss und 2) die Erwartung eines persönlichen Messias der patriarchalischen Zeit völlig fremd ist.

Dies letztere Moment würde wegfallen, wenn man mit Gesenius lex. s. h. v. an der abstracten Bedeutung des Wortes festhaltend, übersetzt: „Bis die Ruhe (sc. der messianischen Zeit) kommt, und ihm (sc. Judah) der Gehorsam der Völker.“ Aber auch dieser Deutung widerstrebt das erstgenannte Moment, und ausserdem ist die Beziehung des Suffixes von לוֹ auf Judah, wenn unterdessen in dem dazwischen stehenden Satze mit בָּא ein Subjectswechsel stattgefunden hat, unzulässig; es musste dann nothwendig auf das Subject von יבא nämlich auf שילה gehen, dann aber müsste dies durchaus ein concretum sein. (Vgl. Hofmann l. c. 116.)

Nach einigen ältern Auslegern (Jonathan, Calvin etc.) soll שִׁילֹה sein (nämlich Judah's) Sohn oder Nachkomme bedeuten. Dass ein Wort שִׁיל existirt habe, und dass dies = Sohn sei, ist aber eine völlig grundlose Annahme, vgl. Hengstenb. l. c. S. 64 f.

Unter den allen messianischen Gehalt verwerfenden Auffassungen ist nur eine von Bedeutung, die nämlich, welche שִׁילֹה als den Namen der bekannten efraimitischen Stadt, wo beim Einzuge in's gelobte Land die Stiftshütte errichtet wurde, fasst. Ihr sind zugethan: Eichhorn, Ammon, Bleek (de libri Gen. origine), Tuch, Hitzig ad. Ps. 2, 2 u. A. Der Sinn wäre dann: Der Stamm Judah solle während des ganzen Zuges durch die Wüste den Vorrang haben und der Anführer der Stämme sein, bis man nach Siloh komme. Diese Deutung kann nur dies Eine für sich geltend machen, dass das Wort שִׁילֹה, wo es sonst noch im A. T. vorkommt, ausnahmslos nomen propr. jener efraimitischen Stadt ist. Dies Argument hat aber, wie Jeder zugeben wird, an sich noch keine beweisende Kraft, es kann nur einen gewissen Grad der Wahrscheinlichkeit, auch unsre Stelle darauf zu beziehen, documentiren. Aber diese Wahrscheinlichkeit wird weit überwogen durch die Menge gewichtiger Gründe, die dagegen sprechen. Zunächst giebt diese Deutung dem יבא ein dem Zusammenhang fremdes Subject; denn nur Judah kann, wie schon früher nachgewiesen ist, als Subject gelten. Aber auch davon abgesehen, ist die neutrale und collective Fassung des Subjectes („bis man oder das Volk nach Siloh kommt“) eine nicht zu rechtfertigende Härte. Dem könnte nun freilich abgeholfen werden, wenn man übersetzen dürfte: „Bis er (Judah) nach Siloh kommt“; aber da sich nicht absehen lässt, was Judah als Stamm und im Unterschied von den übrigen Stämmen mit jener efraimitischen Stadt zu thun habe, so wird man doch wieder zur Annahme eines collectiven Subjectes zurückgedrängt; denn wenn überhaupt Siloh eine Bedeutung als Schluss oder Wendepunkt der Geschichte hat, so hat es dieselbe nicht für Judah insbesondre, sondern vielmehr für alle Stämme im Allgemeinen. Dann hat diese Auffassung überhaupt nur Bedeutung, wenn der Segen Jakobs als vaticinium post eventum angesehen und seine Abfassung in eine spätre, etwa die Davidische Zeit verlegt wird. Denn wie sollte doch der alte Jakob dazu gekommen sein können, in dem zu allen Zeiten so unbedeutenden Orte, der vor Josua gar nicht genannt wird, ja höchst wahrscheinlich (vgl. Hengstenberg l. c. S. 75) seinen Namen und seine Entstehung erst dem Umstande verdankte, dass Josua dort das Lager und die Stiftshütte aufschlug, — den Höhe- und Schlusspunkt Judah's oder auch seiner Nachkommenschaft im Allgemeinen zu sehen? Wie kahl und erbärmlich würde sich, auch wenn Siloh damals schon als ein kleiner Ort existirte, die Verheissung, dass Judah dorthin kommen werde, im Munde Jakobs mitten unter den grossartigsten Verheissungen, in solchem hohen Schwung der Rede, ausnehmen! Die Annahme aber, dass der Segen in irgend einer Zeit nach Josua entstanden sei, wird, wie wir unten nachweisen werden, von dem Gewichte der

entscheidendsten und unabweisbarer Schwierigkeiten erdrückt, und ist überhaupt nur ein Verlegenheitsaushelfer, um das dogmatische Vorurtheil von der Unmöglichkeit eigentlicher Weissagungen nicht gänzlich Schiffbruch leiden zu lassen. Und hat denn, — auch vorausgesetzt, der Segen schildre unter der fingirten Form der Weissagung irgend eine spätre Gegenwart, hat denn Siloh zu irgend einer Zeit eine solche Bedeutung, dass der Verfasser, wer er auch sei, in diesem Orte den Repräsentanten der höchsten und vollendetsten Blüthe der Geschichte seines Volkes sehen konnte, einer Blüthe, über die hinaus er keine höhere Herrlichkeit sich denken oder wünschen mochte? Grade in den Zeiten, in welche man die Abfassung des Segens verlegt hat, die Zeit der letzten Richter und die Zeit Davids, war die Bedeutung und die Glorie Siloh's schon gar sehr in Abnahme gekommen. — Und wie verhält es sich mit der Verheissung, dass Judah Scepter und Herrschaft bis zur Niederlassung in Siloh besitzen werde? Ist sie erfüllt? und so erfüllt, in solcher accidentellen Congruenz, wie man es von einem vaticinium post eventum erwarten muss? Bleek l. c. S. 19 meint mit Ja antworten zu können: Judah habe bis zur Eroberung des gelobten Landes seine Brüder angeführt, dann sei das Fürstenthum auf Efraim übergegangen. Dass diese Angabe alles Grundes entbehre, hat schon Hofmann S. 115 gezeigt: „Denn dass der Stamm Judah auf seinem Zuge durch die Wüste die vorderste Stelle im Heere einnahm (Num. 2, 3), wird man doch nicht für Erfüllung jenes Segens ausgeben wollen.*) Das ganze Heer stand damals unter dem Befehle eines Leviten, nachher unter dem eines Efraimiten.“ Erst nachdem man schon längst Siloh zur Stätte des Heiligthums fixirt hatte, also nicht vor, sondern nach dem terminus ad quem unsrer Weissagung, findet sich die erste Andeutung wirklicher Hegemonie Judah's (Richt. 1, 2), die aber im Verfolg der Richterzeit ohne Continuität und Nachhaltigkeit blieb, und erst, als David König wurde, hob sich der Stamm Judah entscheidend. Und wie würde es in den Segen über Judah passen, bei der glänzenden Fülle der Macht und Herrlichkeit, die er diesem Stamme vor allen andern beilegt, dass er ihm als die Spitze seines Vorzugs verkündige, seine Herrschaft solle verloren gehen, sobald man nach Siloh kommen werde? — Um solchen Schwierigkeiten zu entgehen, übersetzt Tuch: „So lange man sich in Siloh versammelt, d. h. in Ewigkeit.“ Hofmann hat aber dieser vermeintlichen Verbessrung nicht mehr als fünf Gebrechen nachgewiesen. Sie giebt dem עַד כִּי eine Bedeutung, die es nicht hat, denn עַד כִּי heisst nicht: „so lange als“, sondern immer: „bis dass“; sie giebt ferner dem יָבֹא ein dem Zusammenhange fremdes Subject; sie lässt „den Verfasser hoffen, der Nothstand, dass Israel immer nicht zur Ruhe kam und daher auch das Heiligthum keine feste Stätte erhielt, werde in alle Ewigkeit dauern, und endlich macht sie die ewige Dauer des Fürstenthums Judah's von einem Zustand der Dinge abhängig, mit dessen Aufhören Assaf den Anfang der Herrschaft jenes Stammes in die engste Verbindung setzt (Ps. 78, 60. 67—72).“

Wir kehren nun zu unsrer eignen Auffassung zurück. Judah soll, das ist der Sinn der Weissagung, in ununterbrochenem Besitze fürstlicher Stellung unter seinen Brüdern bleiben, bis er durch Kampf und Sieg hindurch Aufgabe, Ziel und Vollendung seines

*) Nämlich für den Standpunkt dieser Auffassung, die in unserm Segensspruch nur ein vaticinium post eventum anerkennen will, und dem Verfasser den Sinn unterschiebt, dass das Fürstenthum Judah's mit der Niederlassung in Siloh aufgehört habe. Denn eine solche Weissagung setzt eine äussre, accidentelle Congruenz voraus, die allerdings Niemand zwischen dem hier prädicirten Fürstenthum Judah's und seinem Vorrang in der Lager- und Marschordnung während des Zuges durch die Wüste wird finden können.

Fürstenthums in dem erlangten Genuss glückseliger Ruhe und ungestörten Friedens und in dem willigen, freudigen Gehorsam der Völker dargestellt hat. Es versteht sich demnach von selbst, dass durch diesen terminus ad quem nicht die Grenze oder das Aufhören seines Fürstenthums, sondern vielmehr der Anfang der widerstandslosen, sichern und ungefährdeten Führung desselben angekündigt ist. Ebenso sehr versteht es sich von selbst, dass der Gewinn des Sieges und die Segnungen des Friedens, die Judah erringt, eben weil er sie als Fürst und Vorkämpfer seiner Brüder erringt, auch diesen in ungeschmälerter Fülle zu Theil werden sollen; und auch über die Völker, die ihm jetzt willig gehorchen, müssen sich die Segnungen dieses Friedens ergiessen.

Auf welche Zeit weist nun das עַד כִּי hin? Zunächst freilich auf dieselbe Zeit, von welcher der ganze Segen Jakobs handelt, auf die Zeit der vollzogenen Besitznahme des gelobten Landes. Mit diesem Zeitpunkte beginnt für Jakobs Anschauung das אחרית הימים, die letzte Zeit, die Zeit der Vollendung. Die relative Ruhe, mit welcher die Fremdlingschaft und Pilgrimschaft seines Samens abschloss, fällt ihm noch zusammen mit der absoluten Ruhe, die Ziel und Abschluss jener ganzen Bewegung ist, die mit Abrahams Berufung begann. Was in der eventuellen Wirklichkeit eine lange continuirliche Linie mit dem Anfangspunkte der relativen Ruhe unter Josua und dem Endpunkte der absoluten Ruhe unter Christo ist, muss ihm von seinem prophetischen Standorte als ein Punkt erscheinen, weil der Anfangspunkt den Endpunkt und die dazwischen liegende Linie der Fortbewegung noch deckt, oder vielmehr weil der Anfang das Ende der Entwicklung noch potentiell in sich schliesst und nur vorbildlich darstellt. Ihre erste vorläufige und unvollkommene Darstellung fand die hier verheissene Ruhe im Zeitalter Josua's; aber dass diese Erfüllung nur eine vorläufige war, musste sich nach ihrem Eintritt durch die noch vorhandene Unruhe zeigen. Während also einerseits durch die zur Zeit Josua's eintretende relative Ruhe Jakobs Weissagung zur Erfüllung wird, bleibt sie andrerseits wegen der auch dann noch fortdauernden Unruhe noch fortwährend Weissagung, bis sie in dem Eintritt der absoluten Ruhe ihre weitre, höchste und schliessliche Erfüllung findet.

Judah's fürstliche Stellung und Haltung, die er im Principate über seine Brüder, im siegreichen Kampfe gegen die Feinde bewährt, ist es, die den Genuss der Ruhe und des Friedens erstritten hat. In demselben Maasse nun, in welchem die Zeit Josua's die von Jakob geweissagte Ruhe darstellt, muss demnach die Zeit vor Josua auch Judah's fürstliche Stellung bewahrheiten. Wäre die Ruhe unter Josua die rechte, absolute Ruhe gewesen, so müsste auch das Fürstenthum und der Vorrang Judah's vor Josua's Zeit sich in vollkommenster Weise dargestellt haben. Bleibt aber, wie wir gesehen, die Weissagung Jakobs von der zukünftigen Ruhe auch nach ihrer ersten vorläufigen und mangelhaften Darstellung unter Josua noch fortwährend Weissagung, so wird auch die Weissagung von der fürstlichen Stellung Judah's in der Zeit vor Josua nur eine erste, vorläufige und mangelhafte Erfüllung gefunden haben, sie wird auch nach dieser ersten, unvollkommnen Erfüllung (dem Vorrang des Stammes Judah in der Lager- und Marschordnung beim Zuge durch die Wüste) noch fortwährend Weissagung bleiben und auf ein in continuirlicher Entwicklung sich immer mehr ausbildendes Fürstenthum Judah's hinweisen, dessen höchste Erscheinung ebenso hoch über seiner ersten Erscheinung in der Zeit vor Josua steht, als die absolute Ruhe unter Christo über der relativen Ruhe unter Josua steht.

Die Weissagung Jakobs von der zukünftigen Ruhe, zu der Judah als Fürst, Repräsentant und Vorkämpfer seiner Brüder mit diesen eingehen soll, geht auf das Ende. Für Jakobs subjective Anschauung war Josua's Zeit das Ende, denn in Josua's Zeit sind alle Mängel und Bedürfnisse der patriarchalischen Zeit, die Jakob zum Bewusstsein gekommen

waren, und alle Erfordernisse, die Jakob als Bedingungen des Heilseintritts kannte, erfüllt. Aber es waren noch andre Mängel und Bedürfnisse, noch andre Erfordernisse und Bedingungen des Heilseintrittes, von denen Jakob noch nichts wusste, und die in Josua's Zeit noch nicht erfüllt waren, und darum ist Josua's Zeit in objectiver Betrachtung noch nicht das Ende, und Jakobs Weissagung (weil sie neben dem Moment der Subjectivität, das sie als Product und Aeussrung des eignen Geisteslebens Jakobs an sich trägt, auch von einem Moment der Objectivität durchdrungen ist, womit der Jakobs Geist erleuchtende Geist Gottes sie geschwängert hat,) weist für jeden spätern Standpunkt auf eine höhere Gestaltung des Fürstenthums Judah's, als der Vorrang des Stammes Judah beim Zuge durch die Wüste war, und auf eine höhere Ruhe, als die Ruhe war, welche die Besitznahme des gelobten Landes brachte, hin.

Wenn wir uns genöthigt sahen, es entschieden zu bestreiten, dass Jakob bei seinem Segensspruche bereits an einen persönlichen Messias gedacht habe, so verkennen wir doch keineswegs, wie schon aus dem Bisherigen klar geworden sein wird, den bedeutungsvollen messianischen Gehalt des Spruches. Müssen wir doch nach der Ankündigung Jakobs, dass er seinen Söhnen verkündigen wolle, was ihnen באחרית הימים begegnen werde, sogar dem ganzen Segen messianischen Charakter zuerkennen, — denn die אחרית הימים ist eben die messianische Zeit, — wie viel weniger werden wir die Messianität des Segensspruches über Judah verleugnen können, da dieser als das Hauptglied des ganzen Segens unverkennbar hervortritt, gleichsam als das Centrum desselben, aus dem Alles, was die übrigen Segenssprüche Messianisches darbieten, nämlich der ersehnte endliche, sichre Genuss der Ruhe und des Friedens, eradiirt? Denn Judah ist es ja, der als Fürst und Vorkämpfer seiner Brüder den Eingang in die Ruhe erstritten hat.

Die charaktristischen Merkmale der messianischen Idee, soweit dieselbe durch die bisherige Geschichte und Weissagung zum Bewusstsein gekommen ist, finden sich in dem Spruche über Judah wieder; denn ausser der Verkündigung des überschwänglichen Segens, der Abrahams Samen bestimmt ist, weist er auch hin auf die Segnungen, die von Abrahams Samen über die Völker kommen sollen. Dass nämlich der Gehorsam der Völker, obschon durch Kampf erstritten, dennoch als ein williger und freudiger, und dass andrerseits Judah's Herrschaft über die Völker nicht als ein hartes, schweres Joch, sondern vielmehr als eine milde und freundliche, segenspendende und friedenbringende gedacht wird, ergiebt sich unzweifelhaft aus der sich unmittelbar daran schliessenden Schildrung der seligen Lust am Frieden, der Judah sich nun hingiebt, und des milden und sanften Charakters, den Judah nun entfalten und bewähren kann. —

Die messianische Idee findet sich hier wesentlich noch in demselben Stadium der Entfaltung, wie in den vorhergegangenen Weissagungen. Dies kann nicht auffallen, da wir uns auch noch wesentlich in demselben Stadium der geschichtlichen Entfaltung, nämlich der Familiengeschichte, befinden. Wir haben hier noch dieselbe Gebundenheit der messianischen Idee, nach welcher das Heil, dessen eigentlicher Kern doch rein geistliche Güter beschliesst, noch in der Schale irdischer Güter und leiblicher Segnungen erscheint; wir sehen auch hier noch die Heilsidee mit derselben noch nicht zur concreten Gestaltung gelangten Unbestimmtheit behaftet, nach welcher zwar so viel gewiss ist, dass in Abrahams Samen die Völker gesegnet werden sollen, alles Andre aber noch unbestimmt bleibt — Dennoch ist hier ein Fortschritt in der Entwicklung der Weissagung wenn nicht schon gegeben, so doch wenigstens angebahnt. Dies neue Moment liegt in der Auszeichnung Judah's als des Fürsten unter seinen Brüdern, der als der Vorkämpfer seiner Brüder mit ihnen und an ihrer Spitze Ruhe, Heil und Frieden erringt und behauptet. Damit kann

nun freilich, wie wir gesehen haben, weder im Sinne des Sprechenden, noch im Verständniss des Hörenden das gemeint sein, dass mit Ausschluss der übrigen Stämme der Stamm Judah allein Heilsträger und Heilsbringer für die Völker sein werde, und noch viel weniger, dass auch selbst der ganze Stamm Judah von dieser Aufgabe ausgeschlossen sein, und nur ein einziges Individuum aus diesem Stamme sie ausrichten solle. Aber indem Judah grade da, wo es sich um die Herbeiführung und die Behauptung der Ruhe, des Heils und des Friedens handelt, als der Fürst und Herzog unter seinen Brüdern hingestellt wird, war die rechte Besondrung Judah's für die messianische Idee angebahnt. Sobald nämlich das Streben nach der Entfaltung zu einem zahlreichen Volke, als der ersten und nächsten Bedingung zur Ausrichtung seines Berufes, befriedigt war, und nun sich das Bewusstsein mit thatsächlicher Nöthigung herausstellte, dass die blosse Vielheit des Volkes als solche die Ausrichtung und Erfüllung seines Berufes nicht herbeizuführen vermöge, sondern zu diesem Behufe die Vielheit sich unter eine Einheit sammeln und concentriren müsse, — als in Moses, Josua und David einzelne Männer als Retter und Erlöser, als Lenker und Regierer des gesammten Volks aufgetreten, und in ihrer Geschichte ein Substrat, ein Ausgangs- und Anhaltspunkt für die Idee eines persönlichen Messias gegeben war, — da musste auf Grund unsrer Weissagung diese Idee sich an den Stamm Judah heften, und dies um so unabweisbarer, als unterdessen dieser Stamm auch geschichtlich immer entschiedener in den Vordergrund getreten war.

Delitzsch hat in seiner neuesten Schrift (Ausleg. d. Genesis S. 373 ff.) die bis dahin im rationalistischen Interesse vertheidigte Fassung, dass Schiloh auch hier, wie sonst immer im alten Test., Name der bekannten efraimitischen Stadt sei, erneuert, aber ihr im Wesentlichen dieselbe Deutung gegeben, zu der wir auf anderm Wege gelangt sind. Er sagt: „Judah hatte im Lager die erste Stelle, und wenn die Stämme aufbrachen, zog Judah voran. Diese Stellung behauptete Judah, bis er nach Siloh kam; denn als hier das eroberte Land vertheilt wurde, war es Judah, der zuerst vor allen andern Stämmen sein erbliches Stammgebiet erhielt (Jos. 15). Diese Vertheilung des eroberten Landes bei dem in Siloh aufgeschlagenen Heiligthum bildet ohne Zweifel den Markstein zweier Perioden in Israels Geschichte. Das Kommen nach Siloh war das Ende des Umherirrens und Eroberns, es war der Anfang des Niederlassens und des Besitzes; Schiloh wurde, was sein Name besagt: die Ruhestätte Israels.“ Aber auch so können wir uns dieser Fassung nicht anschliessen; denn auch gegen sie gelten noch ein gut Theil der Gründe, welche gegen ihre rationalistische Gestalt oben geltend gemacht wurden. Ein so zufälliges Moment wie dies, dass gerade Siloh und keine andere Stadt zur einstweiligen Wohnstätte des Heiligthums auserkoren wurde, kann nicht Gegenstand der Weissagung sein. Wir geben zu, dass die Niederlassung zu Siloh ein Markstein in der Geschichte Israels ist, und dass sie als Solches gar wohl Gegenstand der Weissagung sein kann. Aber die Niederlassung, das Gewinnen eines Ruhepunktes, ist das Wesentliche; dass dies aber gerade zu Siloh und nicht anderswo geschah, ist etwas Unwesentliches und Zufälliges, womit die Weissagung sich nicht befasst. Zwar dass die Form, in der die Idee der Weissagung ausgesprochen ist, gar oft in wunderbarer Weise mit der (accidentellen) Form, in der sich ihre Erfüllung darstellt, zusammentrifft, soll damit keineswegs geleugnet werden. Aber wir leugnen mit der entschiedensten Bestimmtheit, dass schon die Söhne Jakobs in jenem unbedeutenden Städtchen (wenn es überhaupt damals schon existirte) das Ziel der Weissagungen ihres sterbenden Vaters erkannt hätten. — Dagegen sind wir allerdings geneigt, ebenfalls eine Beziehung zwischen dem Schiloh, welches der Sitz des Heiligthums wurde, und dem Schiloh, zu welchem Jakobs Weissagung den Eingang in

Aussicht stellt, anzuerkennen; nur machen wir nicht mit Delitzsch dieses von jenem, sondern umgekehrt mit M. Baumgarten jenes von diesem abhängig, indem es uns wahrscheinlich ist, dass Israel dem Orte, an dem es mit seinem Heiligthum zum ersten Male nach siegreichem Kampfe über die Völker zur Ruhe kam, mit bewusster Beziehung auf den Segensspruch des Stammvaters, den Namen Schiloh gab, als Zeugniss und Denkmal der ersten, vorläufigen Erfüllung seiner Weissagung. Denn es erscheint uns sehr begreiflich, dass man in der Fülle der ersten Freude über die endlich erlangte Ruhe diese für die volle und adäquate Erfüllung des alten Spruches halten und die noch bevorstehende Unruhe übersehen konnte.

4. „E concessis argumentirend", (nämlich dass der Segen Jakobs Verhältnisse schildere, die erst nach der Besitznahme von Kanaan durch Jakobs Nachkommen geschichtlich vorhanden waren), und „den Streit über mögliche oder unmögliche Abkunft des Stückes von Jakob Denen überlassend, deren specielles Interesse es erheische, erfolglos diesen sterilen Boden zu cultiviren", aber dennoch von vorn herein mit speciellem dogmatischen Interesse es als das vor Allem Gewisse betrachtend, dass eine eigentliche Weissagung etwas rein Undenkbares sei, bemüht sich „die grammatisch-historische Auslegung", wie die rationalistische (weil nach eignem Geständnisse von dem Vor-Urtheil absoluter Unmöglichkeit solcher Weissagung beherrschte) Exegese sich zu nennen beliebt, — folgerichtig (?!) Jakob wie Mose die Autorschaft absprechend aus dem historischen Hintergrunde die Abfassungszeit des Liedes zu ermitteln" (Tuch Comm. S. 554 f.). Aber schon die vielen verschiedenen und einander ausschliessenden Resultate, welche die sich ausschliesslich als „grammatisch historische" preisende Kritik auf diesem „folgerichtigen" Wege gewinnt, sprechen grade nicht sehr zu Gunsten ihrer Sicherheit und Zuverlässigkeit. So glaubt z. B. Heinrichs (commentatio de auctore atque aetate cap. Gen. XLIX, Göttingen 1790) und Friedrich (der Segen Jakobs, eine Weissag. des Proph. Nathan, Breslau 1811), sich an den Segensspruch über Judah haltend, völlig überzeugend die Davidische Zeit als Abfassungszeit nachgewiesen zu haben; Tuch, der besonders den Spruch über Levi als sicherstes Merkmal ansieht, hält es für zweifellos, dass der Segen in der Zeit Samuels entstanden sei, und Ewald (Gesch. 1, 80) fordert mit Berufung auf den Segen über Dan, dass man länger nicht mehr an der Abfassung in der spätern Hälfte der Richterzeit, namentlich in der Zeit Simsons, zweifle.

Grade bei diesem Segen sind aber durch besondre Gunst der Umstände die vorhandenen Data zur Beurtheilung der Abfassungszeit so zahlreich, entschieden und günstig, dass die Authentie desselben beinahe gesicherter ist, als die irgend eines andern angefochtenen oder zweifelhaften Stückes des A. T. Denn 1) ist die Art und Weise dieses Segens durchaus nicht die eines vaticinii post eventum; 2) lässt sich nachweisen, dass keine einzige Zeit post eventum vaticinii, d. h. nach der Einnahme des gelobten Landes unter Josua, aufzufinden ist, in welcher alle Segenssprüche zugleich entstanden sein können; — 3) enthält der Segen positive Data, die uns nöthigen, seine Abfassung in vormosaische Zeit zu verlegen; — 4) endlich ist Inhalt und Form desselben den Anschauungen, so wie den Einsichten und Aussichten Jakobs vollkommen angemessen und enthält durchaus nichts, was uns im Munde Jakobs, falls wirklich sein Blick, von einer prophetischen Begeistrung erregt und getragen, in die Zukunft geschaut haben kann, irgend wie befremden könnte.

Wie sehr unser prophetisches Gemälde dem historischen Hintergrunde, auf dem es sich erhebt, angemessen ist, wie vollkommen der Inhalt desselben der dermaligen Seelenstimmung Jakobs, seinen Anschauungen, Bedürfnissen und Erwartungen entspricht, hat

sich bereits oben gezeigt. Wenn nun von dieser Seite nichts entgegensteht, das Lied als wirkliche Weissagung anzusehen, und den historischen Rahmen, in welchen es eingefasst ist, anzuerkennen, so muss uns andrerseits eine genaue und durch keinerlei dogmatisches Vorurtheil schon voreingenommene Betrachtung bald überzeugen, dass der Segen weder im Ganzen noch im Einzelnen wie ein vaticinium post eventum aussieht, dass alle charakteristischen Merkmale, welche uns zur Annahme einer solchen fingirten Weissagung berechtigen oder zwingen könnten, hier fehlen. Die wirkliche Weissagung sieht aus der Gegenwart in die Zukunft, oder vielmehr sie sieht die Zukunft in der Gegenwart, d. h. die Keime, Ansätze oder Präformationen der Zukunft, die bereits in der Gegenwart erkennbar geworden sind, so wie die wesentlichen Mängel und Bedürfnisse der Gegenwart, die schon fühlbar geworden sind, schaut sie, von göttlicher Erleuchtung getragen, in dem Zustande der Entfaltung, Ergänzung und Vollendung, dem sie zustreben, den sie vermöge des in der Geschichte liegenden Momentes der Nothwendigkeit erreichen werden und müssen: — während die eventuellen Phasen der Gestaltung, welche die Entfaltung jener Keime und die Erfüllung jener Mängel durchmacht, so wie die eventuellen Formen, in welchen die Entfaltung und Erfüllung zur äussern Erscheinung kommt, auch selbst der wirklichen Weissagung verschlossen bleiben, weil und insofern sie ausschliesslich von dem in der Geschichte waltenden Momente der Freiheit bedingt sind, und darum in der Gegenwart noch gar kein Substrat haben und gar keinen Ausgangs- und Anknüpfungspunkt für die Weissagung bieten. Dadurch erlangt die wirkliche Weissagung, so concret sie auch in Beziehung auf die Idee ist, so scharf und sicher auch hier ihr Blick ist, doch in Beziehung auf die äussern Formen und Gestalten, in denen die Idee zur Erscheinung kommt, den Charakter unbestimmter Allgemeinheit. Ja noch mehr, vergleichen wir die Weissagung mit ihrer accidentellen Erfüllung, so wird sogar meist eine scheinbare Incongruenz zwischen beiden sich zeigen, die theils dadurch bedingt ist, dass die Weissagung in ein einziges Gesichtsfeld zusammengedrängt und vollendet schaut, was in der Erfüllung in successiver Entfaltung und mit mannigfachem Anstreben und Zurückbleiben, Erreichen und Verfehlen sich darstellt; — theils auch dadurch, dass die Weissagung um die Idee, um welche es ihr allein zu thun ist, aussprechen zu können, ihr ein Kleid giebt, das nur ausschliesslich diesem Zwecke dient, und daher mit dem Kleide, das die Erfüllung aus der Freiheit und Zufälligkeit der eventuellen Entwicklung sich webt, äusserlich oft nicht genau harmonirt. Anders hingegen die fingirte Weissagung. Diese kleidet das, was sie erlebt hat, was ihr bereits in voller Entfaltung, in eventueller Erscheinung vorliegt, in das Gewand der Weissagung. Hierbei wird sie, selbst bei dem entschiedenen Willen, Alles zu vermeiden, was sie als das, was sie ist, verrathen könnte, doch nicht so sehr von den vorliegenden concreten Erscheinungsformen abzusehen vermögen, dass es ihr gelänge, den oben dargelegten Charakter der wahren Weissagung in dem Maasse zu erkünsteln, dass der Betrug gar nicht zu entdecken wäre; sie wird es aber um so weniger wollen und können, je mehr sie sich dabei, wie behauptet wird, in naiver Unbefangenheit einer für ihr sittliches Bewusstsein nicht unbedingt verwerflichen Illusion hingiebt, je weniger sie raffinirten Betrug mit klarem Bewusstsein erstrebt.

Beurtheilen wir nun nach diesem Maassstabe unsre Weissagung, so werden wir gestehen müssen, dass sie wohl die Merkmale einer wirklichen Weissagung, durchaus aber nicht die eines vaticinii post eventum an sich trägt. Zwar wird mit grosser Zuversicht das grade Gegentheil behauptet. Grade die speciellen Schildrungen des Segens, ihre accidentelle Uebereinstimmung mit der Erfüllung, setzen es ausser allen Zweifel, sagt man, dass hier nur eine maskirte Copie der Gegenwart, keine wirkliche Weissagung der Zu-

kunft vorliege. Aber nichts destoweniger bietet der Segen im Ganzen wie im Einzelnen eine solche unbestimmte Allgemeinheit der Aussagen dar, entbehrt so sehr in seinen Schildrungen der scharfen äussern Umrisse, der concreten Gestaltungen, der Beziehungen auf zufällige Ereignisse, die nur für die Gegenwart Bedeutung haben, congruirt mit den äussern, zufälligen Zuständen der Zeit, die er als eine vorliegende copiren soll, im Ganzen so wenig, dass die Annahme eines vaticinii post eventum als eine durchaus unzulässige erscheint. Es liegt hier klar der Fall vor, dass während die Weissagung in einzelnen Zügen zu viel Bestimmtheit enthält, als dass sie als das Product bloss natürlicher Einsicht oder subjectiver Erwartung gelten könnte, sie auf der andern Seite im Allgemeinen und im Einzelnen doch viel zu unbestimmt gehalten ist, als dass man in ihr ein sogenanntes vaticinium post eventum sehen könnte. Die rationalistische Kritik, für welche es ein Drittes gar nicht giebt, muss πὺξ καὶ λάξ Eins von beiden zu behaupten suchen.

Einen Begriff von der im Ganzen vorhandenen Unbestimmtheit und Allgemeinheit der Haltung unsres Segens in Beziehung auf concrete Gestaltung und specielle Thatsächlichkeit geben besonders die beiden Sprüche über Judah und Josef. Jeder derselben nimmt beinahe so viel Raum ein als alle übrigen zusammen. Man sieht, der Verfasser wollte sich recht ausführlich bei ihnen aufhalten, wollte bei der Schildrung ihres Looses und ihres Vorzuges vor allen andern Brüdern recht lange verweilen, recht con amore sich dabei ergehen. Hätte er nun aus der Vergangenheit und Gegenwart seinen Stoff und seine Farben genommen, so müssten wir hier eine an speciellen, zutreffenden Beziehungen, an concreten Gestalten besonders reiche Darstellung vor uns haben. Und wie unbestimmt sind dagegen factisch beide Segenssprüche gehalten! Nur allgemeine Ideen und Anschauungen von Löwenmuth und Kampfesstärke, von Sieg und Herrschaft, von Segensfülle und Vorzug, die nur eben in so weit mit äussrer Gestaltung angethan sind, als unumgänglich nöthig war, um ihnen einen fassbaren Ausdruck zu verleihen! Wer möchte behaupten dürfen, dass diese Segenssprüche nur aus der vorliegenden Wirklichkeit entnommen sein könnten? Der ganze Segen geht anerkanntermaassen auf die vollzogene Besitznahme des heiligen Landes und dessen Vertheilung unter die 12 Stämme; und wie wenig Charaktristisches bieten beide Segenssprüche in dieser Beziehung! Wer möchte im Stande sein, aus den Andeutungen von Reichthum an Wein und Milch bei Judah, oder von Thau und Regen bei Josef auf das beiden Stämmen zu Theil gewordene Gebiet, wenn es sonst nicht bekannt wäre, zu schliessen, oder in diesen Prädikaten die ausschliesslichen, charaktristischen Merkmale jedes der beiden Gebiete zu erkennen? Nur von dem verkündigten Principate Judahs könnte allenfalls behauptet werden, dass die Allgemeinheit der Idee hier zu einer concreten, äusserlichen Gestaltung sich verdichtet habe; — aber grade hier mangelt die äusserliche Congruenz mit der Wirklichkeit, wie sie in der angeblichen Zeit der Abfassung vorlag, so sehr, dass man genöthigt ist, die spätre Herrlichkeit des Stammes als anticipirt zu denken, was bei einer wirklichen Weissagung gar wohl, keinenfalls aber bei einer fingirten stattfinden kann.

Betrachten wir die übrigen Sprüche. Von den Zuständen und dem Besitze des Stammes Ruben sagt der Verf. gar nichts. Wie wäre das bei einem vaticinium post eventum denkbar? Mag der Stamm noch so unbedeutend gewesen sein, mag auch sein Gebiet ausserhalb des eigentlichen Kanaan gelegen haben, so gilt beides in fast gleichem Maasse auch von Gad und der einen Hälfte von Manasse, von denen der Verf. doch etwas zu sagen hat. Dass Jakob sich allein auf den Stammvater beschränkt und vom Stamme gar nichts, als bloss den Nichtbesitz des Principates aussagt, erklärt sich sehr leicht; aber

völlig undenkbar ist es, dass ein Zeitgenosse Simsons, Samuels oder Davids so ganz und gar vom Stamme absehend, nur Beziehung nehme auf den Stammvater; dass er einen Fluch über Ruben aussprechen lasse, ohne im Mindesten anzudeuten, wie, wo und wodurch dieser Fluch sich an den Schicksalen des Stammes bewährt habe.

Simeon und Levi sind im Segen einander völlig gleichgestellt. Ihr Loos erscheint als ein völlig identisches: beide sollen zerstreut sein unter Israel. So konnte sich Jakob ausdrücken, nimmermehr aber ein Verf., der diese an sich völlig verschiedenartige Zerstreuung bereits vor Augen hatte. „Simeon erhielt seine Wohnsitze inmitten des Stammes Judah," sagt Tuch mit Recht; aber wenn er fortfährt: „doch ohne zusammenhängende Gränze," so geht er schon über seine Competenz hinaus (vgl. Keil, Comment. z. B. Josua S. 335). Wie verschieden ist nun diese Vertheilung Simeons von der Levi's! Gewiss so verschieden, dass ein späterer Verf. sicherlich nicht beide unter ein und denselben Ausdruck zusammengefasst hätte.

Dem Stamme Sebulon wird das Wohnen am Meeresstrande und die Nachbarschaft der phönizischen Handelstadt Sidon zugesagt. Hier haben wir allerdings einen Fall, der mit nicht geringem Scheine für die gegnerische Ansicht geltend gemacht werden könnte, und wenn alle Segenssprüche in solcher Weise von der Zukunft sprächen, so würde die Behauptung eines vaticinii post eventum Bedeutendes für sich haben. Aber wenn dieser Segensspruch durch die Bestimmtheit und Genauigkeit seiner Verkündigung den Gegnern ein Argument in die Hände zu geben scheint, so entreisst er es ihnen wieder durch die Incongruenz der Erfüllung mit der Weissagung. „Wäre (sagt mit Recht M. Baumgarten) die Weissagung Jakobs post eventum geschrieben, so würde wohl geographisch genauer geredet sein, und die Bestimmung der Gränze gegen Sidon würde viel eher auf Asser (Jos. 19, 28) als auf Sebulon gekommen sein." Soweit sich die Gränzen des Stammes Sebulon nach dem Buche Josua (19, 10 — 16) bestimmen lassen, reichten sie damals gar nicht bis an's Meer (Keil Comm. z. Josua S. 337). Wenn demnach der Segensspruch über Sebulon nicht eine der Gegenwart entnommene Beschreibung sein kann, weil er mit dem Zustande der Dinge zur Zeit Josua's nur halbwegs passt, so muss auf der andern Seite freilich in Sebulon, dem Stammvater, ein Grund vorhanden gewesen sein, der Jakob speciell auf's Meer hinwies, der ihm Substrat und Ausgangspunkt für diese Weissagung bot. Dass wir diesen Grund nicht kennen, beweist noch nichts gegen dessen Vorhandensein.

Isaschar erscheint als kräftiger, aber träger Nomade, der in sorgloser Ruhe des Friedens in seinem fruchtbaren und lieblichen Erbtheil geniesst und sich lieber manche Unbill gefallen lässt, als durch entschiedenes kampfgerüstetes Auftreten seine behagliche Ruhe gefährdet. Auch hier ist der uns bekannte Zustand des Stammes in der Richterzeit keineswegs in dem Maasse übereinstimmend, wie es von einer aus dem Erfolg entnommenen Weissagung erwartet werden muss; denn „grade Isaschar erwarb sich mit Sebulon vereint (Richt. 5, 14. 15. 18) den Ruhm heldenmüthiger Tapferkeit, während Ruben, Dan und Asser in Unthätigkeit blieben," — was dem supponirten Verf. der spätern Zeit nicht unbekannt sein konnte — und dass dieser Heldenmuth in der zweiten Hälfte der Richterzeit schon in sein grades Gegentheil umgeschlagen sein sollte, ist reine Voraussetzung. Auch hier liegt die Congruenz des Segens mit seiner Erfüllung nicht in einer äusserlichen, an einen einzelnen Zeitmoment gehefteten Thatsache, sondern in dem Gesammtcharakter der Geschichte dieses Stammes. Die Weissagung fasst auch hier, wie in allen übrigen Segenssprüchen, die ganze Geschichte des Stammes seit der Eroberung des Landes in ein einziges Gesichtsfeld.

Von dem Spruche über Dan sagt Ewald l. c. S. 81: „Dies geht deutlich auf Simsons Zeit und Richteramt, als auch der kleinere Stamm Dan ebensowohl wie irgend ein andrer oder grössrer in Simson einen wenigstens eine Zeitlang glücklichen Richter und Helden in seiner Mitte aufkommen sah, dessen er sich rühmen konnte, und unter ihm, obwohl klein und gedrückt, sich dennoch kühn gegen die philistäische Uebermacht erhob, ähnlich einer gegen den mächtigen Reuter hinterlistig kämpfenden Schlange. Und je gewisser diese Stellung des Stammes unter Simson bald ohne bedeutende Nachwirkung vorüberging, desto sichrer muss ein solcher Ausspruch während der kurzen glücklichen Erhebung Simsons selbst niedergeschrieben sein.“ Diese Argumentation ist scheinbar genug, aber auch nur scheinbar. Vorerst noch abgesehen davon, dass der klägliche, haltungslose Zustand Judah's grade in der Zeit Simsons, die Feigheit und der Mangel an allem Gemeinsinn, den dieser Stamm grade damals zeigte (Richt. 15, 9 ff.), gegenüber der hochfahrenden Schildrung des Löwenmuthes, der Siegerkraft, des Principates und der Hegemonie Judah's in unserm Segen, mit Ewalds Ansicht absolut unverträglich ist, — liegt dieser Ansicht in Beziehung auf Dan und Simson auch eine Verkennung des eigentlich Charaktristischen im Richterthume Simsons zu Grunde. Mag man auch nach Ewald'scher Weise alle wunderbaren und wunderlichen Thatsachen, welche uns von Simson berichtet sind, als Mythen ansehen, so bleibt doch sicherlich so viel als historisches Residuum übrig, dass grade das Charaktristische im Richterthum Simsons und im Unterschiede von dem der vorhergehenden Richter darin besteht, dass Simson durchweg nicht nur von der Gesammtheit der Stämme, sondern auch von seinem eignen Stamme theils aus eigner Schuld vereinzelt theils aus Schuld der Zerrissenheit und Gesinnungslosigkeit seiner Zeit von Allen im Stich gelassen, auftritt, und daher auch trotz der gewaltigsten Anstrengungen und der glücklichsten Erfolge so wenig oder gar nichts Nachhaltiges ausrichtet. Dem ganzen Stamme so ohne Weitres zuzuschreiben, was bloss einem einzelnen Manne aus demselben und zwar grade als einem Vereinzelten und von seinem Stamme Verlassenen zukommt, ist bei einem Zeitgenossen nicht denkbar. Dennoch müsste es höchst auffallend erscheinen und als ein kaum zu beseitigendes Argument für Ewalds Ansicht anerkannt werden, dass grade bei diesem und keinem andern Stamme des Richterthums und zwar in solcher Weise erwähnt wird, — denn wie käme der alte Jakob zu dieser Specialität, — wenn nicht der Name des Stammes die völlig hinreichende Aufklärung für diese auffallende Erscheinung darböte. Wo es nur thunlich ist, gehen die Segenssprüche von der Deutung des Namens aus, und das in der patriarchalischen Zeit so beliebte, so oft wiederkehrende „nomen habet omen“ ist ein vollkommen hinreichender Ausgangspunkt für Jakobs Weissagung, dass Dan, der Richter, sein Volk richten werde. —

Gads Segen entbehrt alles Speciellen und Concreten, eine dreifache Paronomasie seines Namens ist alles, was über diesen Stamm gesagt wird. — Asser wird ein fettes, ergiebiges Gebiet verheissen, in einer Allgemeinheit des Ausdrucks, die auf nichts weniger als auf ein vaticinium post eventum hinweist. Der Segen über Naftali, so wie der über Benjamin entbehren vollends aller charaktristischen Angaben, wie wir sie von einer Anschauung der vorliegenden Gegenwart erwarten müssten. — Und dass der Stamm Josef's ausschliesslich in seiner Einheit festgehalten ist, dass des mächtigen Stammes Efraim gar nicht besonders gedacht ist, und die geographische Spaltung Manasseh's, von der es viel eher noch als von Simeon heissen könnte: „Zertheilen will ich ihn in Jakob“, gar nicht in Betracht kommt, will sich doch in der That schlecht zu einem vaticinium post eventum vereinen.

Wie die einzelnen Segenssprüche schlecht zu der gegnerischen Annahme passen, so

auch die Eingangsworte zu allen, falls nämlich die Worte באחרית הימים, wie wir exegetisch genöthigt zu sein glauben (vgl. oben), als Bezeichnung der letzten Zeit, der Zeit der Vollendung, zu fassen sind. Denn ein Zeitgenosse Simsons, Samuels oder Davids würde nimmermehr seine Zeit, die noch so viele fühlbare Mängel, Bedürfnisse, Keime und unvollendete Anfänge beschloss, als die Zeit der Vollendung haben bezeichnen können.

Ein entscheidendes Zeugniss für die wenigstens vormosaische Abfassung des Segens bietet der Spruch über Levi. v. Bohlen (S. 453) hat vollkommen Recht, wenn er behauptet, dass Levi zur Zeit des Dichters unsres Liedes noch nicht könne Priesterstamm gewesen sein; kehrt aber dann das Oberste zu unterst, indem er daraus den Schluss zieht, dass der Stamm Levi erst in später, nachmosaischer Zeit zum ausschliesslichen Besitz des Priesterthums gelangt sein könne; denn ist irgend etwas aus der Urgeschichte des Volkes Israel vermöge historischer Nöthigung gewiss, so ist es dies, dass (wie Tuch richtig sagt S. 557:) das Priesterthum eine von Mose selbst den Leviten gegebene Berechtigung war. Vom Priesterthum ist aber in unserm Spruche mit keiner Sylbe die Rede, nicht die leiseste Beziehung oder Andeutung lässt vermuthen, dass der Verf. in Levi bereits den priesterlichen Beruf gekannt habe. Tuch bemerkt zwar: „Das Zerstreutwerden in Israel, das unser Dichter kennt, ging eben aus der priesterlichen Bestimmung Levis hervor.“ Das ist aber keine Exegese, sondern sonnenklar Eisegese; — vielmehr ist das Zerstreutsein, „das unser Dichter kennt“, nur eine Folge des Fluches, der hier über Levi ausgesprochen ist, nur die entsprechende Strafe für die verkehrte Einigung zu verkehrtem Zwecke, deren sich der Stammvater schuldig gemacht hat. Dieser Fluch wurde in Segen verwandelt, als die falsche Einigung und der ungöttliche Eifer, mit welchen der Stammvater die Zerstreuung als Fluch verdient hatte, paralysirt wurde durch die rechte Einigung und den göttlichen Eifer, mit welchem der Stamm Levi die Zerstreuung als Segen und Gunst verdiente (2 Mos. 32, 27 — 29). Die äussre Erscheinung der Zerstreuung blieb dieselbe, nur der Grund und mit ihm das innre Wesen der Zerstreuung wurde ein Andres. — Hätte der Verfasser den Stamm Levi schon als Priesterstamm gekannt, so hätte er bei seinem entschiedenen religiösen, specifisch-israelitischen Bewusstsein unmöglich das Priesterthum, dass auch ihm gewiss als Kern und Stern der ganzen Volksverfassung erscheinen musste, mit Stillschweigen übergehen können, er hätte unmöglich die Zerstreuung, welche Folge des Priesterthums war, und darum das Priesterthum selbst als einen Fluch bezeichnen können. Dem Gewichte dieses Argumentes sucht Tuch durch die Bemerkung zu entgehen: „Wir sehen uns in Zeitverhältnisse versetzt, wo das Nationalheiligthum nur locker die Stämme zusammenhielt, die Leviten fast heimathslos das Land durchzogen und dem als Priester dienten, der sie gegen Sold in Lohn nahm, Jud. 17, 7 — 12. 18, 4. 19 f., vgl. V. 30, und Aarons Nachkommen am Nationalheiligthum sich die Verachtung und den Unwillen des Volkes zuzogen, 1 Sam. 2, 12 — 17.“ Wie unhistorisch ist es aber, von einem einzelnen verkommenen Vagabonden (denn nur von einem Einzigen handeln alle aus dem Buch der Richter angezogenen Stellen), der im Stamme Levi vorkommt, zu schliessen, dass der ganze Stamm nur aus lauter solchen Vagabonden bestanden habe; wie verkehrt ist es, aus der Thatsache, dass ein Paar von ihrem Vater verwahrloste böse Buben aus dem Priesterstande, wie die Söhne Eli's, den Unwillen des Volkes durch ihre Frevel und Gewaltthaten erregten, zu schliessen, dass der ganze Stamm, dem sie angehörten, in derselben Verworfenheit und demzufolge auch in derselben Verachtung gestanden habe! Mag auch der Priesterstamm in den verworrenen Zeiten der Richter theils durch Schuld der Zeit und der Umstände, theils durch eigne Schuld an seiner Stellung, seinem Ansehen, seinen Einkünften etc. Einbusse

erlitten haben, — jedenfalls war dies aber bei Weitem nicht in so grellem Maasse der Fall, wie Tuch es darzustellen beliebt — so konnte doch weder zu dieser noch zu irgend einer andern Zeit die Zubehörigkeit zum Priesterthum in Israel von theokratisch-gesinnten Männern mit eben so tiefem religiösen als lebendigem nationalen Bewusstsein, wie der Verf. unsres Liedes ohne allen Zweifel Einer gewesen ist, — rein und unbedingt als ein Fluch angesehen werden. Zeigt doch selbst die Geschichte eben jenes vagabundirenden Leviten im B. d. Richter, wie hoch auch an diesem verkommenen Menschen noch die Zubehörigkeit zum Priesterstamme geschätzt wurde! Micha hält ihn „gleich wie einen Sohn“ Jud. 17, 11, und die auswandernden Daniten halten seinen Besitz doch noch für ein so grosses Gut, dass sie, als er nicht freiwillig ihnen folgen will, lieber Gewalt anwenden, als ihn fahren lassen. — Muss also Beides feststehen bleiben, 1) dass zur Zeit der Abfassung des Segens Levi noch nicht Priesterstamm war, und 2) dass Levi schon durch Mose Priesterstamm geworden ist, so steht auch die vormosaische Entstehung des Segens fest, und wir sind dann so nahe an die Zeit herangerückt, der er nach seiner jetzigen Stellung angehören soll, dass wohl Niemand, der jene beiden Vordersätze zugiebt, Bedenken tragen wird, ihn vollends auf Jakob, als dessen Werk er sich selbst ausdrücklich ankündigt, zurückzuführen.

Eine andere Zeit der Abfassung lässt sich aber auch zwischen Josua und David — denn ausschliesslich innerhalb dieser Gränzen muss jedenfalls die Annahme eines vaticinii post eventum sich bewegen — auch platterdings nicht auffinden. Nehmen wir mit Tuch, dem Segen Levi's zu Liebe, damit derselbe, wenn auch noch so sehr verdreht und verdeutet, doch halb- oder viertelwegs zur Anerkennung komme, — die Zeit Samuels, oder mit Ewald, dem Segen Dans zu Liebe (vgl. dagegen oben), die Zeit Simsons als die Abfassungszeit an, so legt dagegen der jedenfalls zu gleicher Zeit abgefasste Segen über Judah das entscheidendste Zeugniss ab. Denn wie passt die Glorie, welche der Verf., sich selbst überbietend, in prächtigen Farben und hochfahrenden Ausdrücken um Judahs Haupt sammelt, zu dem kläglichen, feigherzigen und gesinnungslosen Treiben Judahs in der Zeit Simsons (Jud. 15, 9 ff.), oder zu der völligen Bedeutungslosigkeit des Stammes Judah in der Zeit Samuels, die so gross war, dass desselben während der ganzen Wirksamkeit Samuels bis zum selbständigen Auftreten Davids kaum einmal gelegentlich (1 Sam. 11, 8; 15, 4) gedacht wird, und auch hier in einer Weise, die von seiner verhältnissmässigen Unbedeutendheit Zeugniss ablegt (denn nach 1 Sam. 11, 8 waren im Kriege gegen die Ammoniter der Kinder Israel 300,000 Mann, und der Kinder Judah nur 30,000, — und nach 1 Sam. 15, 4 zählte das Heer Sauls gegen die Amalekiter 200,000 Mann Fussvolks und 10,000 Mann aus Judah)! Wie reimt sich das gepriesene Fürstenthum Judahs, seine unvergängliche Herrschaft und Hegemonie, die ihm im Segen beigelegt werden, zu der Thatsache, dass Judah erst unter und durch David zur fürstlichen Stellung gelangte? Oder sollte denn wirklich der bloss äusserliche Vorrang in der Lager- und Marschordnung beim Zuge durch die Wüste vom Verfasser als mit dem von ihm gepriesenen Fürstenthum völlig quadrirend, als die ganze Fülle seiner Schildrung erschöpfend angesehen worden sein können? — Aber abgesehen von dem Spruch über den Stamm Judah, und mehr auf den ganzen Segen im Allgemeinen gesehen, ist es wohl denkbar, dass ein Segen, der sich so in Lob und Preis des glücklichen Looses der Stämme ergeht, der nicht Worte und Bilder genug finden kann, um die Fülle des Segens, der Macht, des Sieges, und des durch den Sieg errungenen Friedens fast bei jedem einzelnen der Stämme zu schildern, in der zweiten Hälfte der Richterzeit in der Absicht, die nächste Vergangenheit und die vorliegende Gegenwart zu schildern, entstanden sein könne?

Nein, wahrlich aus der zerrissenen, traurigen und bedrängten Zeit der Richter, die von unsern Gegnern in der Regel noch zerrissener, zügelloser und ungeordneter gedacht wird, als wir es anerkennen können, — aus einer Zeit, in welcher Israel immer von Neuem wieder von den Heiden unterjocht und zertreten wurde, in der Schmach über Schmach über das Volk Gottes um seines immer wiederkehrenden Abfalls willen gehäuft wurde, kann eine solche hochfahrende Darstellung der Verhältnisse und Zustände Israels, wie sie der Segen durchweg bietet, *unmöglich* als eine Schildrung der Gegenwart unter der Form der Weissagung, die in der Gegenwart erfüllt zu denken sei, hervorgegangen sein.

Aber wir brauchen vielleicht nur, um all diesen unüberwindlichen Schwierigkeiten zu entgehen, die Entstehungszeit etwas weiter hinaufzuschieben, etwa mit Heinrichs auf die Zeit Davids oder Salomo's. Dann bleibt der Segen Judahs in voller Kraft, dann finden in den glänzenden Siegen Davids, oder in der herrlichen Friedenspracht Salomos all seine hochfahrenden Schildrungen ihre vollen und erschöpfenden Thatsachen. Aber incidit in Scyllam, qui vult vitare Charybdin. Dann tritt wie bei der frühern Annahme der Segen über Judah, so hier wieder der Spruch über Levi als ein fataler Gegenzeuge, als ein lästiger Störefried auf. Denn seit Davids Zeiten befindet sich ohne Zweifel der Priesterstamm im Besitz des höchsten Ansehens und der bevorzugten Stellung, und es schwindet bei dieser Annahme auch die letzte mühsam errungene und festgehaltene Möglichkeit, dem Fluch über Levi in unserm Liede eine irgend scheinbare Harmonie mit der behaupteten Abfassungszeit desselben zu geben.

Hindert uns nun die lobpreisende Haltung des ganzen Segens und vor Allem insbesondre der Segen über Judah, die Abfassungszeit des Liedes in die Richterzeit zu versetzen, und verbietet uns andrerseits der Spruch über Levi, sie der davidisch-salomonischen Zeit anzuweisen, sind endlich dies aber die äussersten Gränzen, innerhalb welcher jede Auffassung des Segens als eines vaticinii post eventum sich bewegen kann, so zerfällt diese Auffassung in sich selbst als unzulässig und nichtig, und wir sehen uns auch auf diesem Wege wieder zu der Anerkennung zurückgedrängt, dass der Segen der vormosaischen Zeit seine Entstehung verdanke, und dass dann auch der Anerkennung seiner Authentie und seines Charakters als einer wirklichen und eigentlichen Weissagung durchaus nichts weiter entgegenstehe — als allenfalls das rationalistische Placet: „Es giebt keine eigentliche Weissagung."

Andre Einwendungen gegen die Authentie des Segens, wie die: eine so erhabene, lebendige, bilderreiche Poesie lasse sich von einem abgelebten, dem Tode nahen Greise nicht erwarten, — oder es lasse sich nicht denken, wie der von Jakob gesprochene Segen wörtlich bis auf den Verf. oder Sammler des Pentateuchs überliefert sein könne, und dgl. m. verdienen heute zu Tage keiner Widerlegung mehr, und wir glauben, dass Hengstenberg l. c. I, 59 ff. denselben durch seine Widerlegung schon zu viel Ehre angethan hat. — Aus dem eigenthümlichen poetischen Charakter unsres Liedes sucht Hävernick dessen vormosaischen Ursprung nachzuweisen (Vorles. über die alttestamentl. Theol. S. 209.)

Jakobs und Josefs Tod.

§ 95. (Gen. 49, 28—50, 26). — Nachdem der Patriarch mit prophetischem Blicke seine Nachkommen im Besitz des Landes seiner Pilgrim-

schaft geschaut und das Geschaute in prophetischer Rede verkündigt hatte, tritt der letzte Wunsch seines Lebens, dort im Lande seiner Erinnerungen und seiner Hoffnungen, im Erbbegräbnisse seiner Väter, bestattet zu werden, mit erneuter Stärke hervor, und er legt die Gewährung dieses Wunsches, die ihm Josef schon früher eidlich zugesichert hatte, allen seinen Söhnen insgesammt dringend an's Herz. Nun hat er seine Rechnung mit dem Leben abgeschlossen und stirbt 147 Jahre alt[1]). Josef lässt den Leichnam von seinen Aerzten nach ägyptischer Weise einbalsamiren, und nach vollbrachter Trauerzeit so wie eingeholter Bewilligung Pharao's bringt er in Gemeinschaft mit allen seinen Brüdern und deren Gesinde die Leiche an den Ort ihrer Bestimmung. Ein grosses und feierliches Trauergeleite ägyptischer Hof- und Staatsbeamten begleitet den Zug bis zur Grenze des gelobten Landes, wo sie nach noch gemeinschaftlicher siebentägiger Klage vom Trauerzuge scheiden und die Bestattung der Leiche in der Höhle Makpelah den Familiengliedern überlassen[2]). — Von Neuem macht sich das böse Gewissen der Brüder geltend, und die Besorgniss, dass Josef die wohlverdiente Strafe vielleicht nur um des greisen Vaters willen bisher unterlassen habe, beunruhigte sie; aber mit edlem Sinn und kräftig tröstendem Worte tritt der edle Retter und Beschützer seiner Familie solchen Besorgnissen entgegen: „Ihr gedachtet — spricht er — es böse mit mir zu machen, aber Gott gedachte es gut zu machen, dass er thäte, wie jetzt am Tage ist, zu erhalten viel Volks." — Josef erlebte noch die Anfänge der Bewährung des väterlichen Segens, denn er sahe noch Enkel und Urenkel; und als nun auch sein Ende nahte, nahm er im gläubigen Hinblick auf die Verheissungen der Zukunft von den Kindern Israel einen Eid, dass sie seine Gebeine einst, wenn diese Verheissungen zur Erfüllung würden, mitnähmen in das gelobte Land. Er starb in einem Alter von 110 Jahren. Sein Leichnam wurde einbalsamirt und in einer Mumienlade aufbewahrt[3]).

1. Zu K. 49, 33: „Als Jakob vollendet hatte zu befehlen seinen Kindern, legte er seine Füsse zusammen auf's Bett und verschied," bemerkt richtig Calvin: „Non est supervacua locutio, nempe qua exprimere vult Moses placidam sancti viri mortem, ac si dixisset, sanctum senem tranquillo animi statu membra direxisse quo volebat, qualiter sani et vegeti se ad somnum componere solent," und M. Baumgarten fügt hinzu: „Es ist keiner unter den Vätern des A. T., den wir so bis an den letzten Athemzug begleiten können, wie Jakob. Wir sehen hier, dass das A. Tl. Sterbebette mit Klarheit und Frieden umgeben ist, indem die Schrecken des Todes in die gewisse Hoffnung der Ruhe, welche dem Volke Gottes übrig ist, verschlungen werden." — Ueber das Erbbegräbniss und das an ihm haftende Interesse der Patriarchen vgl. § 66.

2. Ueber die hier obwaltenden **ägyptischen Beziehungen** vgl. Hengstenberg d. Bb. Moses und Aegypten S. 68 ff — Dass hier dem Josef eine Menge

Aerzte beigelegt werden, erklärt sich aus Herod. 2, 84, wonach in Aegypten für jede Klasse von Krankheiten besondre Aerzte waren. — Ueber die verschiedenen Arten und den Vorgang der Mumisirung bei den alten Aegyptern vgl. Herod. 2, 86 — 88; Diod. 1, 91. — Vgl. auch Friedreich, zur Bibel II, 199 ff. Wenn nach unserm Berichte Josefs Aerzte dies Geschäft ausrichten und Diodor l. c. berichtet, dass dazu ein besondrer, erblicher und organisirter Stand, in dem die verschiedenen Verrichtungen an verschiedene Personen vertheilt seien, existire, so liegt offenbar die Ausgleichung zwischen beiden Angaben in der Verschiedenheit der Zeiten, von denen beide sprechen. Gewiss mit Recht bemerkt Hengstenberg l. c.: „Es ist ganz das Natürliche, dass in der ältesten Zeit das Geschäft von denjenigen verrichtet wurde, die Jeder damit beauftragte, in der spätern Zeit aber, da das Verfahren immer kunstmässiger ausgebildet wurde, nach und nach ein besondrer Stand der Einbalsamirer entstand.“ — Mit der Angabe unsres Berichtes, dass die ganze Trauer, in welche die 40 Tage des Einbalsamirens offenbar mit eingeschlossen sind, 70 Tage dauerte, stimmt Diodors Angabe (1, 72. 91) auffallend genau überein (dass Herodot 2, 86 mit Diodor l. c. nicht im Widerspruch steht, hat Hengstenberg l. c. S. 70 f. Anm. gezeigt). — Die extravaganten Trauergebräuche der Aegypter schildern Herod. 2, 85 und Diod. 1, 72. 91, und auch die Denkmäler bezeugen die Lebhaftigkeit und Feierlichkeit ihrer Trauer. Vgl. Wilkinson I, S. 256. — Josef nimmt die Vermittelung der Hofleute in Anspruch, um von Pharao die Erlaubniss zur Bestattung der Leiche in Kanaan zu erlangen. Die Frage, warum Josef nicht direct seine Bitte dem Könige vortrage, hat Hengstenberg l. c. unzweifelhaft richtig dahin beantwortet, dass Josef nach ägyptischer Sitte (Herod. 2, 36) sich während der Trauerzeit Haar und Bart nicht bescheeren durfte, und andrerseits Niemand in solchem für unanständig geltenden Aufzuge vor dem Könige erscheinen durfte (Gen. 41, 14). Uebrigens bezog sich das Gesuch um Erlaubniss nur auf Josefs eigene Person; denn dass der Staatsminister eines wohlorganisirten Reiches den Staat nicht ohne Vorwissen und Genehmigung des Königs verlassen darf, versteht sich wohl von selbst. Die Wegführung der Leiche an sich und die Begleitung derselben durch die übrigen Brüder bedurfte keiner königlichen Erlaubniss. — Dass ein so zahlreiches und vornehmes Ehrengeleit der Aegypter, nämlich die Aeltesten des Hauses Pharao's (d. i. die Hofbeamten) und die Aeltesten des Landes Aegypten (d. i. die Staatsbeamten), — gewiss nicht ohne kriegerische Bedeckung, — mitziehen, zeigt, wie hoch König und Hof Josef ehren und lieben. „Der Gebrauch der Leichenbegleitung, bemerkt Rosellini II, 3. S. 395, war allen Perioden und allen Provinzen Aegyptens eigen. Wie wir Darstellungen von Leichenzügen gesehen haben in den ältesten Gräbern von Elethyia, und wie ähnliche vorkommen in denen von Sakkarah und Gizzeh, so finden sich andre ähnliche in den thebanischen Gräbern, die sich auf die 18., 19. und 20. Dynastie beziehen.“ „Wir glauben, fügt Hengstenberg hinzu, Jakobs Leichenzug zu erblicken, wenn wir die Abbildungen der Leichenzüge auf den Monumenten betrachten, z. B. denjenigen, welchen Taylor l. c. S. 182 wiedergiebt.“ — Da die **Tenne Athad** (גֹּרֶן הָאָטָד = Stechdorntenne), bei welcher die begleitenden Aegypter nach siebentägiger Klage umkehrten, „jenseits des Jordans,“ d. h. im Osten von Kanaan, liegt, so hat der Leichenzug nicht den nächsten Weg über Gazah durch das Gebiet der Philister eingeschlagen, sondern mit einem bedeutenden Umwege das todte Meer umzogen, um von der Ostseite über den Jordan in's Land einzutreten. Der Grund dieses auffallenden Umwegs mag in uns unbekannten politischen Beziehungen gelegen haben. Ein so bedeutender Leichenzug mit kriegerischer Begleitung würde vielleicht bei den streitlustigen Philistern auf Schwierigkeiten gestossen sein. Merkwürdig ist es nun, dass

Jakobs Leiche denselben Weg oder Umweg zu dem ersehnten Lande der Verheissung macht oder zu machen genöthigt ist, den später seine Nachkommen bei ihrer Wandrung nach demselben Ziele zu machen sich gemüssigt sehen. Es würde uns nicht Wunder nehmen, wenn eine gewisse Art der Kritik darin ein untrügliches Merkmal finden sollte, dass der Weg, welchen die Sage dem Leichenzuge zuweist, erst aus der Wandrung der Israeliten entnommen sei. Wir dagegen scheuen uns nicht, es offen auszusprechen, dass wir in dieser Uebereinstimmung des Weges eine von jenen subjectiv nicht beabsichtigten und daher zufällig erscheinenden Thatsachen erkennen, an denen die Geschichte überhaupt, vornehmlich aber die heilige Geschichte so reich ist, und welche für den objectiven Standpunkt des Betrachters den verborgen in der heiligen Geschichte waltenden prophetischen Charakter documentiren. — Sehr genial in der Auffindung und Aufbürdung von Crassitäten bemerkt Tuch S. 593, die Sage habe die begleitenden Aegypter jenseits des Jordans müssen bleiben lassen, weil „die fremden Begleiter den geheiligten Boden der Verheissung nicht betreten dürfen", eine Entdeckung, die ihm so wichtig scheint, dass er die Worte gesperrt drucken lässt. Wo findet sich aber im ganzen A. T. auch nur die geringste Spur einer so crassen und albernen Vorstellung? und wie entsetzlich dumm und crass wäre sie für den vorliegenden Fall, für eine Zeit, wo der „geheiligte Boden der Verheissung" ganz und gar von Fremden besetzt und besessen war. Giebt doch Tuch selbst den rechten, völlig genügenden Grund des Scheidens an, wenn er bemerkt: „Die eigentliche Bestattung der Leiche war nur Sache der Familie." Daraus erklärt sich hinlänglich, dass die Aegypter nicht weiter als bis zur Grenze Kanaans mitziehen. Eine weitre Begleitung so zahlreichen Gefolges hätte auch in Kanaan politische Reibungen hervorrufen können. Es liegt in der Natur der Sache, dass ein Geleit in der Regel nur bis zu der Grenzscheide des eignen und des fremden Gebietes mitzieht. Da der Zug bis dahin aber nur durch eine Wüste, die nur von einigen Nomadenhorden durchstreift wurde, ging, so konnte die Grenze Kanaans, bis zu welcher sie hinzogen, auch gewissermaassen als die Grenze Aegyptens betrachtet werden, zumal wenn man das Bestreben in Anschlag bringt, durch möglichst weite Begleitung dem Leichenzuge die möglichst grösste Ehre zu bezeugen. — Dass von einem siebentägigen Verweilen des auffallenden und glänzenden Zuges der Lagerplatz der Aegypter auf der Tenne Athad den Namen „Aue der Aegypter" אָבֵל מִצְרַיִם erhalten konnte, wird Niemand für unwahrscheinlich erklären können, und dass der Verfasser hier nach seiner sinnreichen Weise die Paronomasie des Namens mit dem dort stattgefundenen Wehklagen der Aegypter, אֵבֶל מִצְרַיִם, hervorhebt, wird ihm doch schwerlich als ein Verbrechen gegen Grammatik und Lexikon angerechnet werden können. Ueber die Lage der Tenne Athad fehlen alle genauern Merkmale. Wenn Hieronymus es mit Bet-Hagla, zwei Meilen vom Jordan nach Jericho zu, also im Westjordanlande (vgl. Onomast art. Area Atad), identificirt, so widerspricht dem der unzweifelhafte Sinn unsres Textes.

3. Vs. 23 berichtet, dass die Kinder Machirs, des Sohnes Manassehs, auf Josefs Schooss geboren wurden. Nach K. 30, 3 kann damit nichts anders als die Adoption gemeint sein, die aber nach vollzogener Fixirung der Stämme Israels keine neue Stammbildung hervorrufen konnte, sondern nur eine Uebertragung der speciellen Güter und Rechte Josefs beschloss. Vgl. zu § 93. — Josefs Leiche wurde in einem hölzernen Sarkophage beigesetzt. Die ägyptischen Todtenladen waren meist aus Sykomorenholz und ihrer Form nach der Menschengestalt angepasst. Vgl. Herod. 2, 86. Treffend bemerkt M. Baumgarten: „Von besondrer Wichtigkeit ist der letzte Auftrag, den Josef seinen Brüdern unter eidlicher Verpflichtung übergiebt. Josef bleibt bis an sein Ende

Aegypter und also in der Trennung von seinen Brüdern. Wenn nun auch er vor seinem Ende seine gewisse Hoffnung auf eine gewisse Heimkehr nach Kanaan bekennt, und an dieser Heimkehr persönlich Antheil zu haben begehrt, so hat dies ein besondres Gewicht. Die Lade mit den Gebeinen Josefs wird somit zu einem redenden Zeugniss, dass Israel nur einstweilen in Aegypten wohnt und darum sein Angesicht immerdar gerichtet hat nach Kanaan, dem verheissenen Lande."

4. Mit der letzten Angst der Brüder, die das Bewusstsein ihrer Sünde gegen Josef ihnen bereitet, und mit der darauf folgenden Aeussrung der vergebenden und tröstenden Liebe Josefs, die allen Zweifel an der unabänderlichen Gültigkeit der geschehenen Versöhnung und der ewigen Fortdauer seiner bewiesenen Liebe mit der Wurzel ausschneidet, vollendet sich das Verhältniss Josefs zu seinen Brüdern. Von nun an können die Brüder sich sicher und ruhig, ohne alle im Hinterhalt gebliebene Besorgniss, ja ohne den Gedanken an die Möglichkeit, dass die Strafe für ihre Schuld von dem schwer Beleidigten sie doch noch einmal treffen könne, dem Genusse der ihnen von ihm bereiteten Fülle von Gütern hingeben. Die liebliche Geschichte liegt jetzt in vollendeter Rundung abgeschlossen vor uns, und es ist hier am Platze, sie nochmals als Ganzes zu überschauen.

Die christliche Kirche hat in allen ihren Lehrern, welche in der Geschichte des A. T. ein Resultat specifischer und übernatürlicher Gottesoffenbarung erblicken, von den ältesten Zeiten an bis in die Gegenwart (z. B. Sack, Apologetik 2. A. S. 340 f.) in Josefs Geschichte ein reiches Vorbild Christi erkannt. „In Josefs Person, sagt z. B. Luther, hat Gott auf das Allerfeineste Christum und sein ganzes Reich leiblich abgemalet; darum hat er auch den Namen, denn Josef heisst ein Zunehmer, dass er immer wächst und zunimmt und mehr und mehr wird, sammlet und häufet sich. So ist nun die Summa von dieser Figur: Wie es Josef gehet mit seinen Brüdern, also gehet es Christo mit seinen Brüdern, das ist mit den Jüden." Nach diesem Kanon hat man bis in die kleinsten und scheinbar zufälligsten Züge die auffallendste Uebereinstimmung zwischen Josefs Beruf und Lebensschicksalen einerseits und denen Christi andrerseits gefunden (Vgl. z. B. Vitringa observv. ss. l. VI. c. 21; Heim, Bibelstunden I, 540 ff. und unzähl. Andre). — Die Typologie ist unsres Bedünkens hier an sich im vollen Rechte. Nur hat sie häufig auch hier, wie sonst, das rechte geschichtliche Verhältniss zwischen Vorbild und Urbild umgekehrt. Es hätte vor Allem nachgewiesen werden müssen, dass, wie, warum und inwiefern Josefs Stellung, Beruf und Aufgabe für die damalige niedere Stufe der Entwicklung im Reiche Gottes dieselbe war, die Christus in der Fülle der Zeit oder in der Zeit der Fülle einnahm, und aus dieser Erkenntniss die gefundene Uebereinstimmung in den Lebensschicksalen und Lebensresultaten, die sonst als eine zufällige und darum bedeutungslose, oder als eine willkürlich herausgedeutete erscheinen muss, als eine nothwendige und wesentliche dargethan werden müssen. Bei solchem Verfahren würde auch die Incongruenz innerhalb der Uebereinstimmung, die sonst, weil unvermittelt, die Uebereinstimmung zu verschlingen und aufzuheben scheinen musste, als eine ebenfalls nothwendige, wesentliche und natürliche erschienen sein. Statt dessen begnügte man sich mit einer bloss äusserlichen Vergleichung der einzelnen Erscheinungen, wobei man sich in Willkürlichkeiten und Seltsamkeiten verlor und ein bodenloses, völlig in der Luft schwebendes Resultat gewann.

Bei Josefs Geschichte ist zweierlei besonders zu beachten, sowohl seine Stellung zum Heidenthum als die zu seinem eignen Volke. Er bringt Heil den Heiden, und bringt Heil seinen Brüdern. Wir haben bereits bei § 92 und § 93 gesehen, wie und warum

Josefs heilbringende Stellung zu Aegypten, dem Repräsentanten des gesammten Heidenthums, eine prophetische Gestaltung der Geschichte ist, welche, obwohl aus dem innersten Beruf und Lebenstrieb dieser Geschichte hervorgegangen, doch wegen der Unvollkommenheit der Zeit, der Person und der Verhältnisse nur eine vorläufige und unvollkommne, aber eben darum auch prophetische war. Aber das Heil, das aus dem Hause Israel hervorgehen soll, ist nicht nur ein Heil für die Heiden, sondern zugleich und zunächst ein Heil für das Haus Israel selbst. Und auch in dieser Beziehung prägt sich der Lebenstrieb der Geschichte Israels prototypisch in Josefs Person und Leben aus. Grund und Ursache, warum grade in dieser Zeit und grade in der Person Josefs diese prototypische Gestaltung des Berufes Israels hervorbrach, sind hier wie dort die nämlichen. Das patriarchalische Zeitalter ist, wie wir a. a. O. des Weitern aus einander gesetzt haben, das erste, in sich abgerundete und abgeschlossene Stadium des Reiches Gottes in Israel, welches sich zur ganzen alt-testamentlichen Geschichte verhält, wie zwei concentrische Kreise zu einander, deren gemeinsames Centrum durch seine bildende und gestaltende Lebenskraft in der Peripherie des kleinern Kreises dieselben Gestaltungen, aber in kleinerm und geringerm Maassstabe, hervorruft, welche in der Peripherie des grössern Kreises sich in vollster Entwicklung und Ausbildung darstellen können. Wie nun in Josef die edelste Blüthe des patriarchalischen Lebens sich darstellt, wie in ihm alle Bedeutung des patriarchalischen Lebens sich sammelt und erfüllt, so ist Christus die höchste Blüthe und einheitliche Fülle der gesammten alt-testamentlichen Entwicklung.

Der Widerstand, den Christus in gleicher Weise wie Josef bei seinem Volke fand, Hass, Schmähung und Verfolgung, die Beiden zu Theil wurden von Denen, welchen sie Heil zu bringen berufen waren, sind nicht zufällig, sondern wachsen bei Beiden aus demselben Boden hervor, sind die Frucht desselben widerwärtigen und widerstrebenden Sinnes, desselben Unheils, das in der ganzen alt-test. Geschichte wuchert, das im Abschluss jedes der beiden Stadien der Entwicklung sich seinerseits ebenso wie das Heil selbst concentrirt und ausbildet. Der Boden, aus dem sie hervorwachsen, ist die Verkehrtheit und Selbstheit der menschlichen Natur, die durch die Selbstentäussrung und Hingebung, in der eben das Heil zur Erscheinung kommt, überwunden werden soll; es ist die natürliche Feindschaft, die bewusst oder unbewusst den Wegen der Gnade widerstrebt, aber durch die Macht der Liebe, die ihr entgegentritt, gebrochen werden soll. Diese Selbstheit und Feindschaft machte sich nicht nur in dem rohen und profanen, sich zur puren Unempfänglichkeit verhärtenden Sinne eines Ismael und Esau geltend, wo sie durch die Gnade nicht überwunden wurde; sie trat auch mehr oder minder hervor in den Aeussrungen des Eigenwillens, des Un- oder Kleinglaubens bei Abraham, Isaak und Jakob, wo sie aber nach mehr oder minder starkem Kampfe der Gnade mit der Natur, des hingebenden Glaubens mit dem widerstrebenden Unglauben, gebrochen wurde. Sie machte sich entschiedener schon bei Jakobs Söhnen geltend, weil hier die natürliche Selbstsucht nicht mehr unter Gottes unmittelbare und klar ausgesprochene Führung, sondern unter einen Träger und Vermittler der göttlichen Gnade, der ob er wohl der Natur nach ihres Gleichen war, doch nach Gottes verborgener und wunderbarer Weisheit ihr Retter und Erlöser werden sollte, sich beugen musste. Aber auch hier siegte endlich die Macht der vergebenden und segnenden Liebe in Josef über die Hartnäckigkeit der Selbstsucht in den Brüdern. —

Weil dies nun das treibende Princip des Heiles im Reiche Gottes ist, dass sein Sieg über das in der menschlichen Natur vorhandene Unheil nur durch die Elasticität der göttlichen oder gottähnlichen Liebe, Hingebung und Selbstentäussrung gewonnen wird, so

ist es ein die ganze Heilsgeschichte bis zu ihrer letzten Vollendung beherrschendes Grundgesetz, dass die Wege des Heils durch Niedrigkeit zur Hoheit, durch Dienen zum Herrschen, durch Entbehren zum Besitze, durch Leiden zur Herrlichkeit führen. Und dieses Grundgesetz, das seinen höchsten und vollendetsten Ausdruck in dem Leben des Erlösers hat, stellt sich zuerst in einem concreten, abgerundeten und umfassenden Lebensbilde in Josef dar.

So ist denn dies das allgemeine typisch Bedeutsame im Leben Josefs, dass er als der erste vorläufige Heilsbringer für Israel, in welchem das erste Stadium seiner Geschichte abschliesst, eben so wie der vollkommene Heiland Israels, in welchem seine ganze Geschichte Abschluss und Vollendung findet, von den Seinen verkannt, geschmäht, verfolgt und verrathen wird, eben so durch Niedrigkeit, Dienen und Leiden zur Hoheit und Herrlichkeit durchdringt, aber auch eben so durch die Fülle seiner vergebenden und segnenden Liebe endlich ihren harten Sinn erweicht und sie zum Mitgenusse der von ihm für sie erworbenen Güter erhebt. Wenn nun auch das Einzelne und Zufällige, in welchem dies Allgemeine und Wesentliche zur Erscheinung kommt, vielfältig in auffallender Weise zutrifft, so können wir darauf zwar kein besondres Gewicht legen, wohl aber erblicken wir darin ein sinniges Spiel des in der Geschichte waltenden prophetischen Geistes.

Die Patriarchenzeit unter allgemeinen Gesichtspunkten.

Offenbarung, Religion und Cultur in der Patriarchenzeit.

§ 96. Dass und warum es für den Standpunkt des alttestamentlichen Gottesbewusstseins wesentlich ist, eine zwiefache Manifestationsthätigkeit Gottes, nämlich die der Welterhaltung und Weltregierung im Allgemeinen, und die der Heilsanbahnung und Heilsdarstellung insbesondere dienende zu unterscheiden, und diese Unterscheidung des göttlichen Wirkens auch durch die entsprechenden Gottesnamen Elohim und Jehovah für das religiöse Bewusstsein zu fixiren, haben wir bereits oben (§ 12. 13) erkannt. Hier haben wir daher nur noch die Frage zu erörtern, ob die Patriarchenzeit bereits ein Bewusstsein von der Unterschiedenheit dieser zwiefachen Gottesmanifestation hatte, und ob dies Bewusstsein sich schon damals in der Unterschiedenheit des zwiefachen Gottesnamens ausgeprägt. Man hat beides auf Grund von Exod. 6, 3 verneinen zu dürfen geglaubt, aber mit Unrecht. Denn einerseits ist die dabei in Anwendung gebrachte Deutung dieser Stelle eine irrige [1]), und andererseits zeugt die Genesis, mag man auch über ihre Zusammensetzung denken, wie man will (§ 20, 2), entschieden dagegen [2]).

1. Auf Grund von Exod. 6, 3 (wo Elohim zu Mose spricht: „Ich bin Jehovah und bin erschienen dem Abraham, Isaak und Jakob אֵל שַׁדָּי, aber meinen Namen יהוה betreffend bin ich von ihnen nicht erkannt worden) — hat die neuere Kritik sehr zuversichtlich behauptet, der Name יהוה habe in der vormosaischen Zeit nicht existirt, sondern sei erst mit sammt dem eigenthümlichen Gottesbewusstsein, das er bekunde, durch Moses eingeführt worden. Dass aber diese Auffassung der Stelle eine falsche ist, haben wir in der Schrift über die Einh. d. Gen. S. XXII—XXXII ausführlich nachgewiesen. Wir begnügen uns hier, die richtige Auffassung des Ausspruchs in Exod. 6, 3 in der Kürze darzulegen, und verweisen für deren weitre Erörtrung auf die angeführte Schrift. Vgl. auch Keil in d. luth. Zeitsch. 1851. I. S. 225 f.; Hofmann, Schriftbew. I, 82 f.; Delitzsch, Ausleg. d. Genes. S. 26.

Das richtige Verständniss dieses göttlichen Ausspruches hängt davon ab, ob das נודעתי emphatisch zu verstehen sei oder nicht. Der ganze Habitus und Zusammenhang der Stelle, die eigenthümliche Constructions- und Ausdrucksweise derselben, die besondre Wichtigkeit ihres Inhaltes, die grosse Feierlichkeit ihrer Promulgation nöthigen uns aber durchaus, es emphatisch zu fassen und den ganzen Nachdruck des Gedankens der feierlichen Rede Gottes in diesem נודעתי zu suchen, und alle Tiefe, Fülle und Prägnanz des Begriffes, dessen das ידע fähig ist, in Anspruch zu nehmen. Welche Fülle und Tiefe des Gehaltes aber das ידע haben kann und haben muss, wo es emphatisch auftritt, wie es dann das geistige Durchdringen und Erfassen des Objectes bis in sein innerstes Wesen bezeichnet, ist bekannt. Das Erkennen in seinem nächsten, ursprünglichen und eigentlichen Sinne ist nichts weniger als ein oberflächliches, an die Schaale gebanntes, an der äussern zufälligen Erscheinung sich begnügendes Kennen und Wissen vom Objecte, es ist vielmehr ein durch eignes Erfahren und Erleben bedingtes Aufnehmen des Objectes in's geistige Leben, es setzt eine genaue und innige Vermittlung des Subjectes mit dem Objecte, des erkennenden Geistes mit dem zu erkennenden Gegenstande voraus. So erscheint es uns als eine ungezwungene, natürliche, den Worten ebenso sehr als den Umständen entsprechende und der Relation der Genesis sowohl als dem Ausspruche selbst unverkümmert jedem sein Recht lassende Deutung, wenn wir als den beabsichtigten Sinn den ansehen, dass den Israeliten habe zum Bewusstsein gebracht werden sollen, wie sie in der nächsten Zukunft eine so herrliche Offenbarung des göttlichen Wirkens erleben würden, wie sie selbst den hochgepriesenen Stammvätern nicht zu Theil geworden sei. Jene hätten den ganzen Umfang, die Fülle und Herrlichkeit göttlicher Wirksamkeit, welchen der Name יהוה umschliesse, und welche sich jetzt bald vor ihren Augen entfalten und darlegen solle, noch nicht geschaut, erkannt, erfahren, erlebt. El-Schaddai ist nämlich der allmächtige Gott, der durch seine schöpfrische Allmacht die natürlichen Bedingungen und lebenskräftigen Potenzen für die Heilsentwicklung darstellt, und bezeichnet somit nur eine besonders hervorzuhebende Seite der elohistischen Existenz Gottes (vgl. Einh. d. Gen. S. 124). Jehovah dagegen ist der Gott der Entwicklung des Heils, der selbst in die Entwicklung eintritt, sich selbst in ihr und mit ihr entfaltet und darum mit absoluter Sicherheit sie zum Ziele führt. Auch in der Geschichte der Patriarchen hat Jehovah gewaltet und gewirkt. Mit Jehovah fing die Geschichte der Patriarchen an, Jehovah war es, der den Abraham erwählte und berief, der ihn zum Vater des erwählten Volkes, zum Segensmittler für alle Völker bestimmte, — aber um diese Bestimmung zu verwirklichen, musste Jehovah zu Elohim, zu El-Schaddai werden, musste als Schöpfer aus unfruchtbarem Leibe den verheissenen Samen erwecken und zum zahlreichen Volke machen. Was also factisch in der Patriarchenzeit erreicht

worden ist, was die Patriarchen (nicht bloss gehofft und geglaubt, sondern auch) als ein factisch-Vorliegendes geschaut, erlebt und erfahren haben, ist Werk *El-Schaddais* nicht Jehovahs. Was aber Jehovah in der Patriarchengeschichte gethan hat, beschränkte sich noch auf Erwählung, Berufung, Bestimmung und Verheissung, so wie auf die Erziehung zum Glauben an die Bestimmung und Verheissung. Es war noch kein zum Factum Verkörpertes, es war nur die Einführung einer Idee, die sich erst am Sinai verwirklichen, verkörpern konnte. Das Walten *Jehovahs* konnten die Patriarchen also nur im Glauben und in der Hoffnung ergreifen, konnten es nicht *schauen*, nicht als Factisch-Verwirklichtes, Erfülltes erleben, *erfahren, erkennen*; das konnten und sollten erst ihre Nachkommen, zu denen Moses mit der Botschaft, dass es nun geschehen solle, gesandt wurde, erkennen und erleben. Dies und nichts andres ist der Sinn des göttlichen Ausspruchs: „Sie haben mich, mein Wesen und Wirken, als El-Schaddai, nicht aber als Jehovah erkannt, ihr aber sollt mich nun auch bald als Jehovah erkennen."

2. Es ist Thatsache, dass der Name Jehovah die ganze Genesis hindurch sowohl in der objectiven Darstellung des Referenten als auch im Munde Gottes und der Patriarchen ebenso häufig, wie der Name Elohim, vorkommt. Diese Thatsache hat man auf sehr verschiedene Weise zu Exod. 6, 3 in Beziehung gestellt. De Wette, Tuch, Stähelin, Lengerke u. v. A. fanden in Exod. 6, 3 die Meinung ausgesprochen, dass der Name Jehovah erst in der mosaischen Zeit aufgekommen sei, und bestritten von dieser Deutung aus die Einheit der Genesis, indem sie annahmen, diejenigen Abschnitte der Genesis, in welchen der Jehovahname nicht vorkommt, hätten ein in sich zusammenschliessendes Ganze gebildet (die s. g. Grundschrift), dessen Verfasser von der in Exod. 6, 3 ausgesprochenen Ansicht aus, den Jehovahnamen absichtlich und consequent vermieden habe. Ein späterer Interpolator oder Ergänzer habe diese Grundschrift erweitert, und, die in Exod. 6, 3 ausgesprochene Ansicht nicht anerkennend, in seinen Ergänzungen beide Namen promiscue, nach Maassgabe des begrifflichen Unterschiedes beider, gebraucht. Dagegen bestritten Hävernick, Hengstenberg, Drechsler, Keil u. v. A. jene Deutung von Exod. 6, 3, behaupteten die Einheit der Genesis und suchten den Wechsel der Gottesnamen in der Genesis durchweg aus dem begrifflichen Unterschiede derselben zu erklären. Zwischen diesen beiden Ansichten suchten Ebrard (das Alter des Jehovahnamens, in d. hist. theol. Zeitschr. v. Niedner 1849. IV) u. Delitzsch (Ausleg. d. Genesis), aber beide in einander entgegengesetzter Weise zu vermitteln. Denn während Ebrard der Tuch'schen Deutung von Exod. 6, 3 beistimmte und dabei doch die Einheit der Genesis festhalten wollte, liess Delitzsch die Einheit der Genesis fallen, hielt aber dennoch an der Hengstenberg'schen Deutung von Exod. 6, 3 fest. (§ 20, 2).

Unsre Ansicht von Exod. 6, 3 haben wir in der vorigen Erläutrung dargelegt. Es kann demnach für uns nur die Frage sein, ob wir uns an Hengstenberg's, oder an Delitzsch's Auffassung anzuschliessen haben. Für unser gegenwärtiges Interesse trägt aber diese Frage wenig aus, wir verweisen daher ihre Beantwortung an einen angemessenern Ort (vgl. indess oben § 20, 2). Hier handelt es sich bloss darum, ob der Jehovahname und mit ihm das Bewusstsein von der durch ihn bezeichneten unterschiedlichen Gottesmanifestation schon in der Patriarchenzeit vorhanden war. Dass diese Frage bei der Anerkennung der Einheit der Genesis bejaht werden müsse, versteht sich von selbst. Aber wir sind auch überzeugt, und haben das hier nachzuweisen, dass sie auch unter Voraussetzung der Richtigkeit der Ergänzungshypothese bejaht

werden könne und müsse. Dieser Beweis liegt in Folgendem: 1) Exod. 6, 3 sagt nicht aus, dass der Jehovahname in der vormosaischen Zeit unbekannt gewesen sei, sondern nur, dass Gott in der Patriarchenzeit noch nicht die ganze Fülle und Tiefe seines in diesem Namen beschlossenen Wesens geoffenbart habe. Dem Verf. der Grundschrift lag aber nach der Eigenthümlichkeit seines gesetzlich-priesterlichen Standpunktes Alles daran, es seinen Lesern recht einzuschärfen und stets im Bewusstsein zu erhalten, dass durch die sinaitische Bundesschliessung und Gesetzgebung ein Neues und ungleich Höheres Element der Offenbarung Gottes in die Heilsgeschichte hineingekommen sei, ein Neues, welches erst dem Jehovahnamen völlig adäquat sei. Darum vermied er in der Geschichte der vorgesetzlichen Zeit absichtlich den Gebrauch des Jehovahnamens. Dass er aber keineswegs die Absicht haben konnte, diesen Namen als der Patriarchenzeit völlig unbekannt darzustellen, das beweist mit absoluter Gewissheit (von andern Zeugnissen abgesehen) schon der Segen Jakobs, der ihm unbestreitbar und unbestritten angehört, und der in Vs. 18 den Jehovahnamen dem segnenden Urvater in den Mund legt. Er konnte dies aber thun, ohne seiner Absicht untreu zu werden, weil Jakob hier durch den Geist der Weissagung in eine voll-jehovistische Zeit versetzt ist. Wenn nun aber vollends, wie wir unwiderleglich gezeigt zu haben glauben (§ 94, 3), dieser Segen wirklich, so wie er vom Verf. aufgenommen worden ist, von Jakob gesprochen und in der Ueberlieferung sich erhalten hat, so ist sein Zeugniss um so gewichtiger. — 2) Der voraussetzliche Ergänzer kann Exod. 6, 3 nicht so verstanden haben, wie Tuch etc. es deutet, weil er sich nicht in einen bewussten und offen vorliegenden Widerspruch mit der Grundschrift, die er erweitern wollte, setzen konnte. Es ist dies um so weniger anzunehmen, da eine leichte Aendrung des Ausdrucks in der Grundschrift (wie er sie nach der Aussage der Kritiker öfter aus weit geringerm Interesse vornahm) hingereicht haben würde, den angeblich so offen vorliegenden Widerspruch zu verwischen. 3) Ist es unleugbar, dass der Ergänzer sich den Jehovahnamen als schon in der Patriarchenzeit bekannt und gebräuchlich gedacht habe, so ist diese seine geschichtliche Darstellung maassgebend für uns, denn wir erkennen in ihm, ebensosehr wie in dem Verfasser der Grundschrift, einen vom Geiste Gottes erfüllten und geleiteten Schriftsteller. — 4) Auch in aprioristischer Betrachtung stellt sich das Vorhandensein des Jehovahnamens in der patriarchalischen Zeit als eine ebenso natürliche als wahrscheinliche Voraussetzung heraus. Denn hatten schon die Patriarchen ein Bewusstsein von ihrem eigenthümlichen Berufe, von ihrer unterschiedlichen Stellung, von dem besondern Verhältnisse, in welches Gott sich zu ihnen gestellt hatte (und ein solches muss auch nach der Grundschrift ihnen zuerkannt werden), so muss sich dies Bewusstsein um so mehr schon in bestimmten Begriffen ausgeprägt haben, als es der Kern und Stern ihres ganzen Lebens und Strebens war.

§ 97. Wunder und Weissagung sind die beiden nothwendigen Begleiter, Vermittler und Träger der Offenbarung (vgl. § 4). In beiden entäussert sich die göttliche Fülle — in jenem die göttliche Macht, in diesem die göttliche Weisheit — an den Menschen, und greift als bundesgemässe Mitwirkung in die menschliche Entwicklung ein, um dieselbe dem zuvorbedachten Ziele sicher zuzuführen. Dies Ziel ist die Menschwerdung Gottes, durch welche die ganze Fülle des göttlichen Wesens sich leib-

haftig und persönlich zu wesentlicher und bleibender Einigung mit dem Menschen verbindet. Dass sich das Streben nach diesem Ziele vorerst noch in gleichsam noch elementaren Gestaltungen offenbart, dass namentlich die menschliche Wunderthätigkeit noch ganz fehlt, und die menschliche Weissagungsthätigkeit nur selten und in vereinzelten Höhepunkten der Geschichte auftritt, haben wir schon bei § 50 angedeutet [1]). — Was dann ferner den Inhalt der patriarchalischen Offenbarung und die Resultate derselben für die patriarchalische Geschichte betrifft, so haben sie sich uns in der voranstehenden Darstellung dieser Geschichte bereits auseinandergelegt. Die Summe derselben ist die, dass der göttliche Wille sich in der Auswahl, dem Berufe und der Bestimmung Abrahams und seines Samens als des Trägers der Heilsanbahnung und der Heilsausrichtung, — die göttliche Einsicht in der Verkündigung dieses Berufes an die damit Betrauten, — und endlich die göttliche Macht in der schöpfrischen Production des verheissenen Samens aus unfruchtbarem Leibe, in der Loslösung desselben von den naturwüchsigen Nebenranken und in der Beschirmung, Beschützung und Führung der Auserwählten documentirt hat.

1. Es ist eine auffallende Thatsache, dass in der ganzen Patriarchengeschichte sowohl, wie in der ihr vorangehenden Urgeschichte kein einziges Wunder, von Menschen verrichtet, sich findet. Nicht ein Henoch, der das Zeugniss hat, mit Gott gewandelt zu haben, nicht ein Abraham, mit dem Gott umging, wie ein Freund mit seinem Freunde, geschweige denn die übrigen minder begnadigten Ur- und Altväter, sind Wunderthäter. Wo Wunder eintreten, verrichtet allein und ausschliesslich Gott selbst sie. Es ist schon von Sack (Apologetik 2. A. S. 174) darauf hingewiesen worden, welch ein entscheidendes Argument gegen jede mythische Fassung der Patriarchengeschichte, und welch ein kräftiger Beweis für die Historicität dieses Theiles der heiligen Geschichte in dieser auffallenden Thatsache liegt. Welch einen überschwenglichen Nimbus von Wunderthaten würde eine Mythenbildende Dichtung unfehlbar um die Häupter der gefeierten Stammväter gesammelt haben, gewiss in noch viel ausgedehnterm und unbeschränkterm Maasse, als sie es bei den doch sicherlich weit weniger gefeierten und auch nicht so im Nebel entferntester Vorzeit verschwimmenden Gestalten eines Elias und Elisa gethan zu haben behauptet wird. Wenn auch nicht in dieser Ausschliesslichkeit, doch durch die Seltenheit und Absonderlichkeit ihres Auftretens analog verhält es sich mit der Weissagungsgabe. Abraham wird zwar ein Prophet genannt, Gen. 20, 7, aber offenbar in so unbestimmtem und allgemeinem Sinne (§ 63, 3), dass man dabei durchaus nicht an die specifisch-prophetische Gabe, wie sie in der spätern Zeit ein so wesentlicher Coefficient der Entwicklung wurde, denken darf; — auch findet sich grade bei Abraham nicht die mindeste Spur von irgend einer weissagenden Aeussrung. Isaak und Jakob (wie früher schon Sem in genau coincidirender Weise) treten zwar weissagend auf, aber Jeder nur einmal in seinem Leben und in ganz einziger Weise. Die Weissagung erscheint bei ihnen durchaus nicht — worauf es doch ankommt — als eine ihnen verliehene continuirliche Gabe, als ein ihnen anvertrautes und anbefohlenes

Amt; bei Allen Dreien ist die väterliche Vollmacht des Segnens und Fluchens die Hauptsache, die Weissagung dabei nur Nebensache; die Magie dieser väterlichen Autorität und Vollmacht assimilirt sich wie mit der göttlichen Autorität, deren Abbild und Träger sie ist, so auch mit der göttlichen Einsicht, zieht sie gleichsam für diesen einen und einzigen Fall zu sich herab (vgl. § 72, 1). — Werfen wir nun von hieraus einen vergleichenden Blick in den weitern Verlauf der Bundesgeschichte, so sehen wir, dass Moses der erste Wunderthäter war, und dass von da an die Wunder, durch Menschen verrichtet, sich durch mehrere Stadien der Geschichte hindurch sichtbar häufen, dann aber wieder seltner werden und eine Zeitlang ganz zurücktreten, bis in der Menschwerdung Christi das Wunder seine absolute Darstellung findet. Auch die Weissagungsgabe macht im Wesentlichen ganz denselben Entwicklungsgang durch. Umgekehrt finden wir, dass die Theophanie, welche in der Patriarchengeschichte die fast ausschliessliche Form der Offenbarung ist, in der spätern Geschichte immer mehr zurücktritt, in demselben Maasse als Wunderthäter und Propheten sich mehren. Bei der Theophanie senken sich göttliche Macht und Einsicht noch nicht in die menschliche Natur, sondern sie walten nur neben und mit der menschlichen Thätigkeit. Dagegen tritt in der Wunder- und Weissagungsgabe die göttliche Macht und Einsicht in die menschliche Natur ein und macht sich ihr dienstbar. In der Verleihung dieser Gaben an den Menschen ist also bereits ein annähernder Fortschritt gegeben zur Menschwerdung Gottes. Das Fehlen der Wunder- und Weissagungsgabe, so wie das Vorherrschen der Theophanie in der Patriarchengeschichte ist also wohl begründet in dem normalen und successiven Fortschritt der Selbstentäussrung und Selbstmittheilung Gottes an das Bundesvolk. Andrerseits ist es aber auch nicht minder bedingt durch die normale und successive Entfaltung des Bundesvolkes selbst, dadurch nämlich, dass die Patriarchengeschichte Familiengeschichte ist, dass die Träger der damaligen Entwicklung noch nicht zum zahlreichen und gegliederten Volke entfaltet sind. Es liegt in dem Wesen und dem Zwecke der Wunder- und Weissagungsgabe, dass der Wunderthäter nicht zunächst für sich, sondern für Andre Wunder thut, und dass der Prophet nicht zunächst für sich sondern für seine Umgebung Verkündiger der göttlichen Belehrung ist. Abraham, Isaak und Jakob waren die noch vereinzelten Träger des Berufes, ihnen stand Gott als der Freund dem Freunde gegenüber, und was Er an Segen, Schutz und Erkenntniss ihnen mitzutheilen hatte, musste Er ihnen selbst mittheilen, da noch kein Dritter, der Mittler zwischen Beiden hätte sein können, vorhanden war. Anders aber wurde es, als Abrahams Samen sich zum zahlreichen Volke entfaltet hatte. Da konnten Einzelne aus dem Volke mit göttlicher Macht und Weisheit ausgerüstet als Vermittler der göttlichen Macht und Einsicht für das Volk auftreten, ja es mussten Solche auftreten, um das vollkommene Mittlerthum des Gottmenschen, zu dem die ganze Bundesgeschichte anstrebte, vorbildlich darzustellen und organisch anzubahnen und vorzubereiten, damit es nicht als ein deus ex machina, sondern als die reife Frucht und das allseitig vorbereitete Resultat der ganzen Geschichte auftrete.

§ 98. Religion und Cultus der Patriarchen sind bedingt und normirt durch das Maass und den Inhalt der ihnen von den Urvätern überkommenen oder ihnen selber unmittelbar zu Theil gewordenen Offenbarung. Da die uns in der Genesis aufbewahrten Berichte aus der Urgeschichte, wenn dieselben überhaupt historische Wahrheit darbieten, durch Ueberlieferung zu deren Concipienten gekommen sein müssen, und dann nur die

Familie der Patriarchen der Träger dieser Ueberliefrung gewesen sein kann, so haben wir bei diesen von vorn herein eine Bekanntschaft mit den in jenen Berichten ausgeprägten religiösen Anschauungen von der Einheit, Persönlichkeit und Heiligkeit Gottes, des allmächtigen Schöpfers des Himmels und der Erde, von der Gottbildlichkeit, zu der der Mensch geschaffen ist, von dem Verderben, in welches er durch die Sünde gerathen ist, und von der Hoffnung eines zukünftigen Sieges der Menschheit über das Princip der Verführung vorauszusetzen. Diese Anschauungen mussten nun durch die ihnen persönlich zu Theil werdenden Offenbarungen zu erneuter Lebendigkeit, zu grösserer Vertiefung und Erweitrung, so wie zu schärferer Bestimmtheit gelangen. Der persönliche Umgang mit Gott, dessen sie gewürdigt wurden, der Beruf, der ihnen zu Theil wurde, die Verheissungen, die ihnen gegeben, und die Gottesführungen, durch welche sie für ihren Beruf erzogen wurden, befestigten und erweiterten ihre Gottes- und Heilserkenntniss und erweckten den Glauben, der ihnen zur Gerechtigkeit gerechnet wurde, den Gehorsam, der den Führungen Gottes willig Folge leistete, und die Hoffnung, die das verheissene zukünftige Heil als ein der Potenz nach schon vorhandenes ergriff und sich daran aufrichtete unter den Entbehrungen der Gegenwart. So gross und wunderbar nun auch einerseits diese Wahrheit und Reinheit der religiösen Erkenntniss dem in Naturdienst versunkenen Heidenthum gegenüber erscheint, so ist sie doch andrerseits, vom objectiven Standpunkt angesehen, — aber dem Charakter successiven Fortschrittes in der Bundesgeschichte völlig angemessen, noch eine sehr mangelhafte, unvollkommne und einseitige, indem noch keine einzige religiöse Anschauung zu der Vollendung und Abrundung gekommen ist, in der sie der objectiven Wahrheit adäquat ist, ja indem selbst das Heidenthum durch den grössern Reichthum und die umfassendere Mannigfaltigkeit seiner freilich pantheistisch-verkehrten religiösen Anschauungen einen bedeutenden Vorsprung — aber zu seinem eignen Verderben — hat[1]). Dieser relativen Armuth, aber auch jener absoluten Reinheit der patriarchalischen Religion entspricht auch der patriarchalische Cultus, der, allein dem jedesmaligen momentanen Bedürfnisse dienstbar, ihm aber auch genügend, noch aller systematischen und allseitigen Ausbildung, aller festen, bindenden Ordnung, aller Fixirung an bestimmte Personen, Zeiten und Orte entbehrt[2]).

1. Das patriarchalische **Gottesbewusstsein** entbehrte noch gänzlich jener Krone seiner Ausbildung, die sich in der christlichen Dreieinigkeitslehre darstellt, während das Heidenthum allerdings schon diese Wahrheit vorzeitig ergriffen, aber eben dadurch auch falsch und schief gefasst und in einer pantheistischen Trimurti zu einer lügenhaften Karrikatur verzerrt hatte, welche jede Rückkehr und Weiterbildung zur wah-

ren und reinen Gestalt ausschloss. Die Dreieinigkeitslehre konnte erst in ihrer Fülle und Reinheit erfasst, verstanden und bewahrt werden, nachdem sie als Thatsache in die Geschichte eingetreten war, d. h. nachdem in Christo der Logos Mensch geworden und die Erlösung als Gottmensch vollbracht hatte, und nachdem auf Grund dieser vollbrachten Erlösung der Geist über alles Fleisch ausgegossen war. Die voreilige (nicht durch die Geschichte hinlänglich vorbereitete und nicht durch die Thatsachen der Menschwerdung und Geistesausgiessung zugleich concret gewordene) Offenbarung dieses hehren Geheimnisses im Wesen Gottes würde um so bedenklicher gewesen sein, als der damalige Zeit- und Weltgeist, dessen Anziehungskräften auch Israel nach der Wahlverwandtschaft seines natürlichen Wesens so sehr ausgesetzt war, zur pantheistischen und polytheistischen Verkehrung der Gottesidee hintrieb. Im Gegensatz gegen diese Verkehrung und als Schutzwehr gegen sie musste die Idee der Einheit Gottes unaustilgbar in das Bewusstsein des Bundesvolkes gepflanzt, und in ihr die Basis für die Offenbarung und Aneignung der wahren Dreieinheit Gottes bereitet werden. Da aber beide Thatsachen, die Menschwerdung des Logos und die Ausgiessung des Geistes, das zuvorbedachte Ziel und die höchste Vollendung der Bundesgeschichte darstellen, und die ganze Geschichte von ihrem Anfange an vermöge des in sie gelegten Lebensprincips darauf hinstrebte, so wird auch durch das ganze A. T. der entsprechende intellectuelle Bildungstrieb zu dieser Lehre thätig gewesen sein und die Keime und Ansätze zu ihr auch schon in die Patriarchengeschichte gelegt haben. Wir haben schon (§ 13, 1) mit Fr. Delitzsch's Worten darauf hingewiesen, wie die Gottesnamen אלהים und יהוה die unentfalteten und unbewussten Keime der vollkommnen Gotteslehre in sich schlossen, wir haben ferner bei § 50, 2 darauf hingewiesen, wie die Erscheinung Gottes im Maleach Jehovah eine typische Vorstufe seiner Menschwerdung ist. Auch die Anschauung von dem belebenden und befruchtenden Wirken des Geistes Gottes in der Schöpfung Gen. 1, 2 war geeignet, die Erkenntniss der göttlichen Dreieinigkeit anzubahnen. Dennoch finden wir in der Patriarchenzeit noch keine Spur einer solchen wirklich hervortretenden Entfaltung dieser Lehre; die Patriarchen haben noch keine bestimmte Ahnung von einer hypostatischen Unterschiedenheit des im Maleach Jehovah erscheinenden Gottes, und die Anerkennung von der Persönlichkeit des Geistes Gottes ist vollends noch so sehr in weitem Felde, dass desselben in der Patriarchengeschichte gar nicht einmal weiter erwähnt ist.

Auch der **Particularismus** des Berufes in der Patriarchenzeit, nach welchem Jehovah allein und ausschliesslich der Gott Israels ist, musste, wenn er auch ein heilsames Gegengewicht in dem Universalismus der Verheissung hatte, eine gewisse Einseitigkeit, Schroffheit und Beschränkung in der Anschauung vom göttlichen Wesen und Wirken zur Folge haben; aber auch diese Schroffheit und Einseitigkeit war eine nothwendige und heilsame, indem durch dieselbe dem sonst drohenden Zerfliessen und Amalgamiren mit dem Heidenthum ein kräftiger Damm entgegengesetzt war. Erst aus dem in sich vollendeten und gereiften Particularismus konnte der wahre Universalismus hervorgehen. — Auch die Heilslehre befindet sich noch in den ersten Elementen ihrer Entwicklung, wie sich namentlich darin zeigt, dass die Idee von einem persönlichen, gottmenschlichen Messias, die allein jener Lehre volle Bestimmtheit, sichre Klarheit und reiche Entfaltung geben konnte, noch gar nicht, auch nicht einmal ihren ersten Anfängen nach in der subjectiven Erkenntniss vorhanden war. — Aehnlich wie mit der Dreieinigkeitslehre verhielt es sich auch mit der **Lehre vom ewigen Leben**, deren Offenbarung im Gegensatze zu der falschen und verkehrten Unsterblichkeitslehre des gleichzeitigen Heidenthums (vgl. Hengstenberg's Beitr. III, 565 ff.) vorsehungsvoll von der Weisheit der göttlichen

Erziehung noch zurückgehalten wurde. Irrthum findet sich auch hier nicht, sondern nur Unvollkommenheit. Die Lehre von der göttlichen Vergeltung überhaupt fehlte nicht, sie war aber noch nicht bis zur Erkenntniss der jenseitigen Vergeltung durchgedrungen. In dem lebendigen Bewusstsein von der diesseits waltenden Vergeltung sollte die rechte Basis für die Erkenntniss der Vergeltung im ewigen Leben gewonnen werden. Aber nicht eine Vernichtung oder ein Aufhören des individuellen Lebens bringt nach der altisraelitischen Anschauung der Tod, sondern eine Versetzung desselben in den **Scheol** (שְׁאוֹל nicht von שׁאל = fordern, = „der immer Begehrende, alles Leben zu sich Fordernde", wie Hengstenberg zu d. Ps. IV, 2. S. 321 Anm. noch will, sondern mit Gesenius, Fürst, Böttcher u. A. von שׁעל = cavum esse. De etymo, sagt Gesenius thes. s. h. v., pro certo habendum est, שׁאול pr. significare locum cavum et subterraneum, ut germanice Hölle ejusdem originis esse videtur atque Höhle. Vgl. die sehr ausführliche Erörterung bei Böttcher, de inferis rebusque post mortem futuris. Vol. I. Dresd. 1845 p. 64 — 78, wo auch die oft sich findende Erweichung des ע in א nachgewiesen wird.) Das Unvollkommne dieser Anschauung lag darin, dass die Hoffnung noch nicht mit klarem Bewusstsein über den Scheol hinauszugehen vermochte, dass der Scheol ihr nicht wie der neutestamentl. Anschauung als ein Mittelort und Mittelzustand (vgl. Matth. 12, 40; Luc. 16, 22 ff.; 1 Petri 3, 19; 4, 6; Phil. 2, 10), auf den für die Frommen die Seligkeit des ewigen Lebens folgt, sondern als der Abschluss der ganzen Lebensentwicklung erschien. Eine andre Unvollkommenheit der ältern Anschauung vom Scheol, die aber durch die objective Unvollkommenheit der entsprechenden Wirklichkeit bedingt und gefordert wurde, lag darin, dass der Scheol ihr als ein durchaus düstrer Aufenthaltsort erschien, der nur negativ Vorzüge vor dem irdischen Leben hat, indem er den unter den Leiden und Schmerzen des Lebens oder unter der Last des lebensmüden und kraftlosen Alters Gebeugten zur ersehnten Ruhe und zum Vergessen aller irdischen Mühe und Noth bringt (Gen. 25, 8; 35, 29), der aber positiv weit hinter dem Reichthum und der Fülle des irdischen Lebens zurücksteht, indem er zu einem thatenlosen Vegetiren, zu einer Entbehrung aller Lebensfreuden zwingt (Ps. 6, 6; 30, 10; 31, 18; 88, 13; 94, 17; 115, 17). Dies Letztre ist die nothwendige und noch durch kein klares Bewusstsein von der Erlösung und ihrem Einfluss auch über dies Leben hinaus versöhnte Folgrung des Bewusstseins, dass der Tod, der Sünde Sold (Gen. 2, 17; 3, 19), ein Gericht und eine Strafe ist. Aber auch Momente zur Weiterbildung dieser eschatologischen Elemente liegen bereits in der patriarchalischen Zeit vor. Schon darin, dass das Sterben als ein Versammeltwerden zu seinen Vätern erscheint (Gen. 49, 33), liegt ein Moment des Trostes, durch welchen die Traurigkeit der Aussicht wenn auch nicht überwunden, doch bedeutend abgeschwächt wird; es ist doch schon ein Moment positiver Seligkeit, das sich an das Leben nach dem Tode knüpft, in welchem die neutestamentliche Anschauung von einer Scheidung der Frommen von den Gottlosen und einer seligen Gemeinschaft der Erstern untereinander und mit dem Herrn (Luc. 16, 22 ff.; Phil. 1, 23 etc.) vorbereitet und angebahnt ist. Eine bestimmtere Hindeutung auf ein über das öde und trübe Schattenleben des Scheols erhabenes und darüber hinausgehendes ewiges Leben bietet die Erzählung von Henoch's Hinwegnahme zu Gott, „bei der besonders das wichtig ist, dass sein Wandel mit Gott mit dieser Hinwegnahme zu Gott so absichtlich und so nachdrücklich in eine ursächliche Verbindung gesetzt wird. Aber das Räthselhafte dieser Stelle macht den Eindruck, dass die ursprüngliche Offenbarung den Schleier des Geheimnisses über diese Lehre ausgebreitet wissen wollte, deren segensreiche Einwirkung Bedingungen voraussetzte, die damals noch nicht vorhanden waren" (Heng-

stenberg Ps. IV, 2. S. 316). Noch auf ein andres bedeutungsvolles Moment zur Entwicklung der Lehre vom ewigen Leben macht Hengstenberg l. c. aufmerksam. Es ist dies die Anschauung, dass der Tod nicht der natürliche und nothwendige Begleiter der menschlichen Existenz, sondern die Strafe der Sünde ist. „Bei dieser Betrachtungsweise des Todes musste der Glaube an das ewige Leben nothwendig hervorbrechen, sobald die Hoffnung auf die Erlösung, auf die Erstattung des in Adam Verlornen, Wurzel gefasst hatte. Wie der Tod durch die Sünde in die Welt gekommen, so musste er durch die Erlösung, welche zu dem paradisischen Zustand zurückführt, vgl. Jes. 11, beseitigt werden." — Vgl. über die alt-test. Lehre und deren Fortbildung besonders Hengstenberg, Beitr. III, S. 559—593; Dess. Comment. z. d. Psalm. IV, 2. S. 314—326; H. A. Hahn, de spe immortalit. sub vet. test. gradatim exculta Bresl. 1846; Oehler, vet. test. sententia de rebus post mortem futuris Stuttg. 1846; Hävernick Theol. d. A. T. S. 105 ff.; Hofmann, Schriftbew. I, 500 ff.

2. Ueber den **Cultus** der vormosaischen Zeit vgl. C. Iken's zwei Dissertt. de institutis et cerimoniis legis mosaicae ante Mosen, in dess. diss. philol. theologg. Vol. II, Traj. 1770. — Dass in der vormosaischen Zeit schon so manche Cultusformen, Sitten und Gebräuche erwähnt werden, die sich in der mosaischen Gesetzgebung wiederfinden, ist der neuern Kritik eine so unbegreifliche Erscheinung, dass sie sich dieselbe nicht anders meint erklären zu können, als durch die Behauptung, der Verfasser habe den ausgebildeten „Levitismus" seiner Zeit in völlig unhistorischer Weise schon in die (mythische) Darstellung der Vorzeit zurückversetzt. Wir dagegen können freilich nur dies Gebahren der Kritik völlig unhistorisch finden, denn nichts erscheint uns natürlicher, als dass die mosaische Gesetzgebung die Cultusformen, Sitten und Gebräuche, welche sich schon früher im Volke festgesetzt hatten, wiederaufnahm und auch ihrerseits sanctionirte, sobald sie nur nicht im Widerspruche mit ihrem eignen Princip standen, vielmehr demselben vollkommen adäquat waren; und nichts erscheint uns unnatürlicher, als die Voraussetzung, dass entweder die vorgesetzliche Zeit gar keine Cultusformen etc. gehabt, oder die Gesetzgebung solche, wenn sie vorhanden waren, gänzlich ignorirt habe. Ausserdem ist aber auch zu bemerken, dass neben vielfacher Aehnlichkeit der Formen sich mehrfache Abweichungen und Verschiedenheiten finden. Jenes Decret der Kritik erscheint aber um so unbesonnener, als die in der Vorgeschichte des israelitischen Volkes erwähnten Formen so allgemeiner, einfacher und unausgebildeter Art sind, dass deren Anwesenheit ebenso natürlich und erklärlich ist, als deren Abwesenheit unnatürlich und unbegreiflich sein würde. Vgl. meine Einheit der Genesis S. XLIX f. u. ö. — Wir begnügen uns hier mit einer Aufzählung der Cultusformen, welche die patriarchalische Zeit darbietet, und versparen das nähere Eingehen in deren Bedeutung bis zu der Betrachtung der Gesetzgebung. — Als die allgemeinste Bezeichnung des patriarchalischen Gottesdienstes tritt uns wiederholt der Ausdruck קָרָא בְּשֵׁם יְהוָה entgegen (K. 12, 8; 13, 4; 26, 25; 33, 20). Dies heisst „rufen, anrufen bei dem Namen Jehovahs" und hat immer den Sinn der Verehrung Jehovahs (Ps. 79, 6; 116, 17; Jes. 12, 4). Der Lutherschen Uebersetzung: „predigen von dem Namen des Herrn" gegenüber, bemerkt M. Baumgarten I, 1 S. 172 sehr richtig: „Man verwechselt die Zeiten der göttlichen Oekonomie, wenn man meint, dass die Patriarchen auf die Bekehrung der Heiden denken und thätig sind. Mission ist überall noch gar nicht Aufgabe des A. T. Wenn Abraham Altäre baut und den Namen Jehovahs preist und anruft, so ist dies Aeussrung seiner persönlichen und stammväterlichen Frömmigkeit." — Von speciellen Cultusformen finden sich das Gebet (K. 24, 63), Altäre und Opfer (die erstern vorzugsweise auf Bergen und Höhen K. 12, 8; 22, 2, denn

die Berge sind schon an sich natürliche Symbole der Erhebung von der Niedrigkeit des irdischen Treibens zum Himmlischen und Göttlichen), Reinigungen (K. 35, 2), Gelübde (28, 20 ff.), Zehnten (14, 20; 28, 20) und die Beschneidung. Damit sind die erwähnten Cultusformen auch schon erschöpft.

Noch über zwei fragliche Punkte, über die vielfach hin und her gestritten worden ist, müssen wir uns in der Kürze aussprechen, nämlich über das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein der Sabbatsfeier und eines besondren Priesterinstituts im vormosaischen Zeitalter. Ueber den **Sabbat** vgl. Iken l. c. S. 26 ff. Die siebentägige Wocheneintheilung ist das älteste und ursprünglichste Zeitmaass aller Völker (vgl. G. H. Schubert, Lehrb. d. Sternkunde. 3. A., Erlangen 1847, S. 204 ff.), und gewiss mit Recht bezeichnet Philo den Wochencyclus als *πάνδημον καὶ τοῦ κόσμου γενέσιον* (de opif. mundi). Ob diese Allgemeinheit sich hinlänglich aus der Uebereinstimmung mit den vier Mondsphasen oder mit der Siebenzahl der Planeten oder aus der speculativ-symbolischen Dignität der Siebenzahl erklären lasse, oder ob man dabei nicht auf eine gemeinsame Uroffenbarung vor der Völkertrennung — deren Ausdruck wir dann in Gen. 2, 2 zu suchen hätten — zurückgehen müsse, mag hier unerörtert bleiben. Jedenfalls ist die Wocheneintheilung der patriarchalischen Zeit nicht fremd, schon in der Sündfluthsgeschichte findet sie sich, und dass ihr auch eine symbolische oder religiöse Bedeutsamkeit beigemessen wurde, ergiebt sich sowohl aus ihrer Anwendung auf die Hochzeitsfeier K. 29, 27. 28, als auf die Beschneidung K. 17, 12. Eine irgendwelche festliche Hervorhebung des siebenten Tages auch schon in der Patriarchenzeit ist demnach an sich gar nicht unwahrscheinlich. Dagegen muss zugestanden werden, dass der geschichtliche Nachweis vorhandener Sabbatsfeier in vorsinaitischer Zeit nicht geführt werden kann. Weder der göttliche Rathschluss der Heiligung des siebenten Tages in Gen. 2, 2, noch die eigenthümliche Form der gesetzlichen Einführung desselben in Exod. 20, 8 („Gedenke des Sabbattages, dass du ihn heiligest"), noch auch das die gesetzliche Promulgation des Sabbats vorbereitende Ereigniss in Exod. 16, 22 f. (wonach am 7. Tage kein Manna fiel) kann als sichres Zeugniss dafür geltend gemacht werden. Aber ebenso wenig lässt sich aus den angeführten Stellen, wie Hengstenberg (der Tag des Herrn. Berl. 1852. S. 15 ff.) will, der Beweis für das Gegentheil führen.

Nach dem Talmud und den Rabbinen, denen Hieronymus, Seldenus, Bochart etc. beistimmten, kam vor der Gesetzgebung den **Erstgebornen** ausschliesslich priesterliches Recht zu. Diese Ansicht wurde aber von Outram, Spencer und bes. von Vitringa de synag. vet. II, 2 und observv. ss. II, 2. 3 eifrig bestritten, und gewiss mit Recht, denn die Gründe für eine solche Besondrung des Priesterthums halten durchaus nicht Stich. Dass Esau's Kleider Gen. 27, 15 priesterliche Kleider gewesen seien, ist ein absurdes Figment; dass im Segen Jakobs Gen. 49, 3 das Priesterthum unter den Vorrechten der Erstgeburt genannt sei, lässt sich nur nach Luthers irriger Uebersetzung behaupten; dass die Jünglinge, welche Moses Exod. 24, 5 mit dem Opfer beauftragte, Erstgeborne waren, ist reine Voraussetzung, und die Substitution des Stammes Levi für alle Erstgeburten der Gemeinde (Exod. 13, 2) beweist nichts, denn Vitringa hat gewiss Recht (p. 272): illos Deo consecratos esse ad ministerium sacrum non ad sacerdotium, s. non ut sacerdotes sed ut sacrificia. Das natur- und geschichtsgemässe Sachverhältniss war sicher das, dass die Familienväter und Familienhäupter die ordentlichen Verwalter der priesterlichen Verrichtungen waren, so dass wenn der Erstgeburt ein priesterliches Vorrecht zukam, dies nur von dem ihr zukommenden Principate in der Familie abhing. Vgl. Buddei hist. eccl. ed. IV. T. I. p. 311 ff.

§ 99. Die Cultur der Patriarchen steht allerdings in abhängigem Verhältnisse zu ihrer nomadischen Lebensweise. Dennoch ist nichts verkehrter, als wenn bei den Patriarchen die ganze Rohheit und Unverbesserlichkeit nomadischer Horden, die sich gegen alle Einflüsse der sie umgebenden Cultur absperren, vorausgesetzt wird. Ihre nomadische Lebensweise im heiligen Lande war ein Product der durch ihre dermalige Fremdlingschaft und Heimathslosigkeit bedingten Nothwendigkeit; ihre Pilgrimschaft war ein Nothstand, dessen endliche Aufhebung das Ziel ihrer Wünsche und Hoffnungen ist. Daher finden wir sie auch, so weit es anging, theilnehmend an den Vortheilen und Vorzügen der Cultur und Civilisation der sesshaften Völker, mit denen sie in Berührung kommen [1]). — Die äussre Verfassung des patriarchalischen Gemeinwesens war durch den Charakter der Familie getragen. Das Familienhaupt concentrirte alle Autorität und Jurisdiction in seiner Person, selbst das Recht über Leben und Tod stand ihm nach Maassgabe feststehenden Herkommens zu (Gen. 38, 24). Die Stellung des Weibes war, wie im ganzen vorchristlichen Alterthum, eine untergeordnete, noch nicht zur vollen Anerkennung seiner gleichberechtigten Persönlichkeit hindurchgedrungen; daher die Polygamie als etwas völlig Unverfängliches galt. Von jener Entwürdigung des Weibes, die in demselben nur eine Sklavin des Mannes und ein Mittel zur Befriedigung seiner geschlechtlichen Bedürfnisse oder zur Gewinnung der Nachkommenschaft sah, findet sich keine Spur bei den Patriarchen; wohl aber umgekehrt viele Spuren von der Achtung und Liebe, die dem Weibe als Gattin gezollt, und von den persönlichen Rechten, die ihr als Hausfrau zugestanden wurden [2]). Die Strenge, mit welcher auch sonst auf die unverletzliche Reinheit des Ehebettes gehalten wurde, und welche den Ehebruch mit dem Tode bestrafte (Gen. 38, 24), findet sich auch hier, ist aber durch das Bewusstsein des Berufes und der Bestimmung der Familie noch besonders prägnirt. Wie der nächste Antrieb zur Polygamie in dem Streben nach Erhaltung und Vermehrung der Familie wurzelte, so war eben darin auch die eigenthümliche Sitte der Levirathsehe begründet (vgl. § 86, 2).

1. Die Zeugnisse vorhandenen Culturbestrebens und Culturbesitzes stellt Hengstenberg, Beitr. II, 431 f. gut zusammen: „Schon bei den Patriarchen lässt es sich deutlich erkennen, wie die nomadische Lebensart nur eine ihnen durch die Verhältnisse, ihren Aufenthalt in einem Lande, worin der Grundbesitz ganz in den Händen der frühern Bewohner sich befand, aufgedrungene war. Von nomadischer Rohheit findet sich bei ihnen keine Spur; nach Sinn und Sitte stehen sie auf dem Standpunkt der Civilisation. Sie nehmen Theil an den Vortheilen, Bequemlichkeiten und Annehmlichkeiten, welche diese ihren mehr durch die äussre Lage begünstigten umwohnenden Inhabern verschafft hatte.

Judah hat einen Siegelring, Joseph trägt ein kunstreiches Gewand, Abraham bezahlt mit baarem Gelde den Acker, den er erkauft, die Söhne Jakobs das Getreide, Abrahams Knecht überreicht der Rebekka einen goldnen Ring und Armbänder u. s. w. Wo es irgend angeht, wird die nomadische Lebensart verlassen. Loth lässt sich in Sodom nieder, wohnt dort in einem Hause, und nimmt mit nur zu grosser Liebe an dem Stadtleben Theil. Abraham begiebt sich, als er nach Aegypten zieht, statt sich, wie die Nomaden von Profession und Neigung Jahrtausende gethan haben, auf den Aufenthalt in den Weidedistricten an den Grenzen zu beschränken, gradesweges an den Hof des Königs (12, 10 ff.). Nachher lässt er sich in Hebron häuslich nieder; ist dort Fürst Gottes inmitten der Hethiter (K. 23). Isaak hält sich in der Hauptstadt der Philister auf und bewohnt dort ein Haus gegenüber dem königlichen Palaste (K. 26, 8). Er besäet ein Feld (V. 12). Jakob baut sich nach der Rückkehr aus Mesopotamien ein Haus (K. 33, 17).“ — Wichtig ist in dieser Beziehung auch Josefs Traum von den Garben der Brüder, die sich vor seiner Garbe neigten, vgl. § 84, 1.

2. Spuren von einer höhern Achtung der Persönlichkeit des Weibes finden sich viele. Dem Weibe kam in der Sphäre des häuslichen Lebens in mehrfacher Beziehung das Recht der Ausübung eines selbständigen Willens zu, wie Sarah's Geschichte zeigt; bei der Verheirathung wird die Zustimmung der Braut nachgesucht (24, 58); der Gatte giebt sich in aufopfernder Liebe der Gattin hin (24, 67; 29, 20); die Setzung eines polygamischen Verhältnisses erscheint nicht rein von der Willkür des Mannes abhängig, sondern in der Regel nur durch die Unfruchtbarkeit des rechtmässigen Weibes begründet und berechtigt (16, 2 ff.; 30. 3. 4. 9); auch bei Beschlüssen, welche eine Umgestaltung des ganzen Familienwesens beabsichtigten, wird die freie Zustimmung der Gattin nachgesucht, wie z. B. Jakob bei der Flucht aus Mesopotamien seiner Weiber Einwilligung durch Darlegung seiner Gründe einholt (K. 31, 4 ff.) u. s. w.

2 Ex. 28. 1858.

Druck von Gebr. Unger in Berlin.

Nachweis des behandelten Schrifttextes.

	Seite.
Genes. 1. 2	55
„ 3	61
„ 4	70
„ 5	72
„ 6	75
„ 7. 8	80
„ 8, 20—9, 17	82
„ 9, 18 ff.	83
„ 10. 11	85
„ 12, 1—9	160
„ 12, 10 ff.	165
„ 13	168
„ 14, 1—16	169
„ 14, 17 ff.	171
„ 15	176
„ 16	181
„ 17	183
„ 18, 1—15	189
„ 18, 16 ff.	190
„ 19, 1—26	192
„ 19, 27 ff.	195
„ 20. 21, 22—34	196
„ 21, 1—21	199
„ 22, 1—19	203
„ 23.	215
„ 24	216
„ 25, 1—10	218

	Seite.
Genes. 25, 11—26	218
„ 25, 27 ff	221
„ 26	224
„ 27, 1—29	228
„ 27, 30—40	234
„ 27, 41—28, 10	236
„ 28 11 ff.	239
„ 29, 1—30	243
„ 29, 31—30, 24	245
„ 30, 25 ff.	247
„ 31	250
„ 32	252
„ 33	261
„ 34	264
„ 35	267
„ 37, 1—11	271
„ 37, 12 ff.	273
„ 38	275
„ 39. 40	280
„ 41. 47, 13—26	283
„ 42	289
„ 43	292
„ 44. 45	296
„ 46—47, 12	297
„ 47, 27—48, 22	310
„ 49, 1—28	314
„ 49, 28—50, 26	338

Verbesserungen.

Seite	19	Zeile	2 v. u. l. Morasthiten statt Moraschiten
-	32	-	14 v. o. l. Seraim st. Serain
-	32	-	16 v. o. l. Berachot st. Benachot
-	70	-	19 v. o. l. Abel nach: Sohn
-	78	-	21 v. o. l. Nachmals st. Nochmals
-	82	-	3 v. o. l. Klee st. Klar
-	87	-	4 u 5 ist die Verweisung auf „Grimm's Ursprung der Sprache" nicht am Platze.
-	125	-	17 v. u. l. Bochart st. Bochardt
-	128	-	22. 23 sind ohne Absatz zu lesen.
-	157	-	17 v. u. l. בקרבו st. בקרכו
-	159	-	25 v. o. l. annähern st annähren.

Von demselben Verfasser ist früher in meinem Verlage erschienen:

Biblische Geschichte

der heiligen Schrift nacherzählt und erläutert.

Zweite verbesserte Auflage. 262 S. Preis 15 sgr.

Die Einheit der Genesis.

Ein Beitrag zur Kritik der Genesis.

18 Bogen. gr. 8. Preis 1 thlr. 10 sgr.

Bibel und Astronomie

nebst Zugaben verwandten Inhaltes.

Eine Darstellung der biblischen Kosmologie und ihrer Beziehungen zu den Naturwissenschaften.

Dritte neu ausgearbeitete Auflage. 568 S. 8. geh. Preis 1 thlr. 22 sgr.

Ferner erlaube ich mir noch auf folgende theologische Werke meines Verlags aufmerksam zu machen:

Arndt, Joh. Vier Bücher vom wahren Christenthum, das ist von heilsamer Buße, herzlicher Reue und Leid über die Sünde, und wahrem Glauben, auch heiligem Leben und Wandel der rechten wahren Christen, nebst dessen Paradiesgärtlein. Neue Auflage. gr. 8. 20 Sgr.

Biblisches Spruch- und **Schatz-Kästlein**, bestehend in auserlesenen Sprüchen der Heiligen Schrift, mit beigefügter erbaulicher Erklärung des Knechtes GOttes Doktor **Martini Lutheri** nebst Doktor Martini Lutheri nützlicher Anweisung zum Gebet. 12. 592 S. 15 Sgr.

Concordia, oder die Bekenntnißschriften der ev.-luth. Kirche. 20 Sgr.

Dressel, K. W. A., Die Offenbarung des heiligen Johannes nach der gelehrten Auslegung des Prof. Dr. E. W. Hengstenberg. gr. 8. geh. 1 Thlr.

Evangelienbuch, d. i.: die Episteln und Evangelia mit den Summarien und Collecten auf alle Sonn- und Festtage, mit angehängter Passionsgeschichte, Geschichte der Zerstörung Jerusalems, und Luthers kl. Katechismus. 84 Bilder. Auf Druckpapier ungeb. 24 Sgr.

Fournier, A., (Consistorialrath und Prediger an der französischen Gemeinde.) Predigten über die christliche Glaubenslehre. gr. 8. geh. 1½ Thlr.

Fresenius, Dr. Joh. Ph., Beicht- und Communionbuch. gr. 8. 12 Sgr.

Hahn, Dr. Heinr. Aug., Commentar über das Buch Hiob. Imp. 8. geh. 1⅓ Thlr.

Knak, Gustav. Zionsharfe. Geistliche Lieder und Sonette. 8. Dritte Auflage. 10 Sgr., mit Musikbeilagen 15 Sgr.

Krummacher, Dr. theol. Fr. Wilh., Predigten in Berlin gehalten. Beleuchtungen kirchlicher und religiöser Zustände der Gegenwart. 8. geh. 1 Thlr.

Liederschatz, geistlicher. Sammlung der vorzüglichsten geistlichen Lieder für Kirche, Schule und Haus und alle Lebensverhältnisse. 8. 25 Sgr.

Liedersegen, unverfälschter. Gesangbuch für Kirchen, Schulen und Häuser. 1851. gr. 8. 12½ Sgr.

Luther, Dr. M., Kirchenpostille, das ist: Predigten über die Evangelien und Episteln des Kirchenjahres, nach der letzten bei Luther's Lebzeiten, 1544, erschienenen Ausgabe wieder abgedruckt. Zwei Bände. 1845. 8. (Stuttgart.) 2 Thlr. 20 Sgr,

— —, Hauspostille. (Unveränd. Abdruck.) 1846. gr. 4. 1 Thlr.

— —, Sinnreiche Tischreden nach Aurifaber's erster Ausgabe mit Erläuterungen. gr. 8. 4 Theile. (Früher 8 Thlr.) 3 Thlr.

— —, großer und kleiner Katechismus. (Unveränd. Abdruck.) Zweite Auflage 1849. gr. 8. 4 Sgr.

Müller's, Dr. Heinrich, geistliche Erquickstunden, oder dreihundert Haus- und Tischandachten, nebst vierfachen vollständigen Registern, davon eines diejenigen Andachten anzeigt, welche die Sonn- und Festtags-Evangelien und -Episteln sehr erbaulich erläutern. gr. 8. Dritte Auflage 12½ Sgr.

— —, Evangelischer Herzensspiegel zur Beförderung der häuslichen Erbauung. Umgearbeitet und herausgegeben von Georg Nußwurm, Prediger in Selmsdorf. Neue wohlf. Ausgabe. 65 B. gr. 4. 1 Thlr.

Ohlert, H., Endliche Aussöhnung des Zweiflers mit der biblischen und kirchlichen Lehre, oder vollständiger christlicher Religionsunterricht für Lehrende und Lernende. 8. geh. 16 Sgr.

Orth, Ernst. **Duplex tripartitus.** Die kirchlichen Stände als Grundlage einer evangelischen Generalsynode zunächst für die östlichen Provinzen des preuß. Staates. gr. 8. 55 S. brosch. 8 Sgr.

Oster, Ph. J., **Deutschlands Zion und die Halblutheraner.** Oder: Die gute Sache der evang.-luth. Kirche in Preußen, vertheidigt gegen ihre allerneusten Widersacher, die Vertreter des sogen. „Lutherthums" innerhalb der Union. gr. 8. Herabgef. Preis 5 Sgr.

Reineck, K. E., Die evangelische Kirche muß ein neues Glaubensbekenntniß haben! gr. 8. geh. 10 Sgr.

Rieger, M. G. C., **kleinere Herz- und Hand-Postille.** Predigten zur Fortpflanzung des wahren Christenthums im Glauben und Leben über alle Sonn-, Fest- und Feiertags-Evangelien. Wörtlicher Abdruck neu an's Licht gestellt mit einer Vorrede von Carl Büchsel. Roy. 8. geh. Subscr.-Preis 1 Thlr. 10 Sgr. (Ladenpreis 1 Thlr. 15 Sgr.)

Rothe, Carl, Prediger. Die wahren Grundlagen der christlichen Kirchenverfassung. Ein Beitrag zur Beantwortung der kirchlichen Verfassungsfragen unserer Zeit. 1844. gr. 8. geh. 20 Sgr.

Schaf, Ph., Das Verhältniß des Jacobus, Bruder des Herrn, zu Jacobus Alphäi. 1843. gr. 8. 15 Sgr.

Schröder, F. W. J., **Das erste Buch Mose** ausgelegt. Für Freunde des göttlichen Worts, mit besonderer Rücksicht auf Lehrer in Kirchen und Schulen. 41 Bogen. gr. 8. geh. 1 Thlr. 20 Sgr.

Scriver's, M. Christian, **Seelenschatz.** gr. 8. I. Band. 1852. 28 Sgr.
(II. und III. Band erscheinen bis Ostern 1853.)

Souchon, A. F., **Predigten über die Evangelien** auf alle Sonn- und Festtage des Kirchenjahres. Zum Vorlesen in Kirchen, so wie zur Beförderung des häuslichen Gottesdienstes. 68 Bogen. gr. 8. 1¼ Thlr.

Spener, Jac. Phil., Erklärung der christlichen Lehre nach der Ordnung des kleinen Katechismus Dr. Martin Luther's. Zweite Auflage. 1849. gr. 8. 10 Sgr.

Stimmen aus Zion, oder: Erbauliche Lieder zur Verherrlichung Gottes und Erbauung vieler Seelen vermehrt, herausgegeben. 2 Theile. 8. 1830. 20 Sgr.

Strauß, Dr. Fr. Hofpred. und Professor in Berlin. **Sammlung gedruckter Predigten**, gehalten in dem Zeitraume von 1822 bis 1845. Sauber geheftet zu dem billigen Preise von 1½ Thlr. (Einzelne Predigten aus dieser Sammlung werden mit 1½ Sgr. abgegeben.)

Werthvolles aus dem Nachlaß des jungen Theologen Peter Löser. Mit einem Vorwort von Prof. **Dr. A. Tholuck**, herausgegeben und geordnet von Friedr. v. d. Osten-Sacken und Herm. Odenwald. 2. Aufl. 2 Bde. brosch. 1 Thlr. 27 Sgr.

Zeitschriften.

Dorf-Kirchen-Zeitung. Red. Pastor Böttticher in Blumenberg. Der Jahrgang 12 Nummern. 4. 12 Sgr. Preis mit dem Beiblatte: „Monatsblatt für Hausandachten" 17 Sgr.

Berliner allgemeine Kirchenzeitung. Jahrg. 1853. à 4 Thlr.

Missionsfreund, der, Red. Pastor Ahlfeld. Der Jahrgang 26 Nummern. 8. 12½ Sgr.

Monatsblatt für Hausandachten und Hausgottesdienste. Hausandachten für alle Sonn- und Feiertage des Jahres. gr. 8. Der Jahrgang 12 Nummern. 7½ Sgr.

Repertorium, Allgemeines, für theologische Literatur und kirchliche Statistik, begründet von **Rheinwald**, fortgesetzt von Lic. **Herrmann Reuter**, Professor zu Breslau. gr. 8. Der Jahrgang 12 Hefte. 6 Thlr. 5 Sgr.

Noch empfehle ich mein reichhaltiges **antiquarisches Lager** werthvoller theologischer Schriften und sind daselbst stets vorräthig: neue und alte Kern-Predigtbücher — Bibeln — Gesang-, Gebet- und Communionbücher — alle Missions- und andere christliche Vereinsschriften, deren Anführung hier der Raum nicht gestattet.

Justus Albert Wohlgemuth in **Berlin**,
Ober-Wallstraße Nr. 5., nahe der Jägerstr.

vide p. 146.

BS1197 .K965 1853 v.1
Geschichte des Alten Bundes.
Princeton Theological Seminary–Speer Library
1 1012 00061 3176